Edmund Husserl

Cercetări logice
II

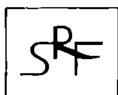
Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii

Partea întâi

Cercetările 1 și 2

HUMANITAS

CERCETĂRI LOGICE II/1



CARTE APĂRUTĂ SUB EGIDA
SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FENOMENOLOGIE

EDMUND HUSSERL (1859-1938), fondatorul fenomenologiei, s-a născut în Moravia și a studiat inițial matematica la Leipzig și Berlin. La Viena a audiat cursurile lui Franz Brentano, sub influența căruia s-a reorientat către studiul filozofiei. A susținut în 1887 lucrarea de habilitare cu titlul *Despre conceptul de număr*, sub coordonarea lui Carl Stumpf. După publicarea primei sale lucrări fundamentale, *Filozofia aritmeticii* (1891), Husserl își dedică eforturile fondării fenomenologiei, ce trebuia să împlinească vechiul ideal al filozofiei ca știință riguroasă.

Principalele opere: *Cercetări logice* (1900-1901), *Filozofia ca știință riguroasă* (1911), *Idei pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică* (1913), *Prelegeri despre fenomenologia conștiinței interne a timpului* (1928), *Meditații carteziene* (1931), *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală* (1936).

EDMUND HUSSERL

Cercetări logice II

CERCETĂRI ASUPRA FENOMENOLOGIEI ȘI TEORIEI CUNOAȘTERII

Partea întâi

Cercetările 1 și 2

Traducere din germană de
BOGDAN OLARU
și
CHRISTIAN FERENCZ-FLATZ



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Editura mulțumește domnului Walter Biemel, care a făcut cu putință apariția acestui volum

Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Cristina Jelescu
DTP: Florina Vasiliu, Dan Dulgheru

Tipărit la C.N.I. „Coresi" S.A.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
HUSSERL, EDMUND
Cercetări logice / Edmund Husserl. – București: Humanitas, 2007 – vol.
ISBN 978-973-50-1743-9

Vol. 2: Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii.
Partea 1: Cercetările 1 și 2 / trad. de Bogdan Olaru, Christian Ferencz-Flatz. – 2009. – ISBN 978-973-50-2549-6

I. Olaru, Bogdan (trad.)
II. Ferencz-Flatz, Christian (trad.)

16

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi Carte prin poștă: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.libhumanitas.ro

NOTĂ ASUPRA TRADUCERII

Textul *Cercetărilor logice* se află la a șaptea apariție editorială (Max Niemeyer, Tübingen, 1993). Pentru traducerea de față am folosit ediția: Edmund Husserl: *Gesammelte Schriften* Bd. 3, hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner 1992, ediție ce reia întocmai: *Husserliana* XIX/1: *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Zweiter Teil, herausgegeben von Ursula Panzer. Ediția de referință este a doua, cea revăzută de Husserl, reeditările semnalând de obicei diferențele dintre prima ediție, notată cu A, și a doua, notată cu B. Trimiterile la *Husserliana* sunt notate cu H. În traducerea de față, notele lui Edmund Husserl se recunosc după semnul: [*], cele ale traducătorilor sunt numerotate astfel: [a], [b], ..., iar diferențele dintre cele două ediții sunt indicate prin: [1], [2], ... În sfârșit, diferențele dintre notele de subsol ale celor două ediții sunt indicate prin: [i], [ii], ... În text, între semnele ⌜ și ⌝, sunt marcate pasajele care diferă între ediția A și ediția B.

Traducerea Introducerii și a primei Cercetări a fost rea-

Introducere [A 3] [B 1] [H 5]

§ 1. Necesitatea cercetărilor fenomenologice pentru pregătirea preliminară și clarificarea logicii pure pe bazele teoriei cunoașterii

Din perspectiva unei logici concepute ca tehnică a gândirii, se recunoaște adesea necesitatea de a începe studiul logicii cu considerații de natură lingvistică. „Limba – citim la Mill – este de departe unul dintre cele mai valoroase ajutoare și instrumente ale gândirii, astfel că orice imperfecțiune a instrumentului și a felului în care este întrebuințat – e limpede pentru toată lumea – va încurca și va împiedica mai mult ca orice utilizarea acestei tehnici și va distruge toată încrederea în calitatea rezultatelor. A începe să studiezi metodele științifice înainte de a te familiariza cu semnificația și cu folosirea corectă a diferitelor tipuri de cuvinte este la fel de absurd ca ideea de a pune pe cineva să facă cercetări astronomice mai înainte de a fi învățat să folosească corect telescopul."*[a] Însă Mill vede

* J. St. Mill, *Logica*, cartea I, cap. I, § 1.

[a] În original, textul lui Mill diferă pe alocuri. *Cf. System of Logic – Ratiocinative and Inductive*, 1886, p. 11: „Language is evidently, and by the admission of all philosophers, one of the principal instruments or helps of thought; and any imperfection in

un temei mai adânc pentru necesitatea de a începe studiul logicii cu o analiză a limbajului, și anume faptul că altfel nici nu ar fi posibil să cercetezi semnificația propozițiilor – un obiect care se află „în pragul“ științei logice înseși.

Odată cu ultima observație, marele gânditor a atins punctul de vedere care este determinant pentru logica *pură* ⌜și, *nota bene*, pentru logică înțeleasă ca disciplină *filozofică*. Eu pornesc de la presupoziția că nu este suficient să construim logica pură doar în maniera disciplinelor
[B 2] matematice, | ca un sistem de propoziții ce se dezvoltă pe baza unei validități reice naive, ci că trebuie să aspirăm
[H 6] la claritate filozofică | cu privire la aceste propoziții, cu alte cuvinte să surprindem esența modalităților de cunoaștere care intră în joc atunci când aceste propoziții survin în discurs, ca și atunci când este vorba de posibila lor aplicare ideală. Mai mult, trebuie să surprindem deopotrivă esența unităților de sens și a validităților obiective ce se constituie prin aceste propoziții, conform esenței lor.⌝ Con-
[A 4] siderațiile de natură lingvistică țin fără îndoială de | pregătirile ⌜filozofice⌝ preliminare indispensabile pentru construcția edificiului logicii pure, întrucât doar cu ajutorul lor se câștigă acea claritate fără echivoc pentru *obiectele* propriu-zise ale cercetării logice și, în consecință,

the instruments, or in the mode of employing it, is confessedly liable, still more than in almost any other art, to confuse and impede the process, and destroy all ground of confidence in the result. For a mind not previously versed in the meaning and right use of the various kinds of words, to attempt the study of methods of philosophizing, would be as if some one should attempt to become an astronomical observer, having never learned to adjust the focal distance of his optical instruments so as to see distinctly“ (n. tr.).

pentru tipurile și diferențele esențiale dintre aceste obiecte. Însă aici nu este vorba despre considerații gramaticale într-un sens ⌜empiric⌝[1], relativ la o limbă oarecare dată istoric, ci despre considerații de tipul cel mai general, considerații care țin de sfera mai largă a unei *teorii obiective a cunoașterii* și, aflată într-o legătură strânsă cu aceasta, de sfera unei *fenomenologii* ⌜*pure*⌝[2] *a trăirilor gândirii și cunoașterii.* ⌜Această fenomenologie, ca și fenomenologia pură a trăirilor în genere, care o include pe prima, are de a face doar cu trăirile care sunt sesizabile și analizabile în intuiție, sub aspectul generalității pure a esenței, și nu cu trăirile sesizabile empiric, înțelese ca fapte reale, ca experiențe ale oamenilor sau ale animalelor. Acestea din urmă sunt trăiri date în lumea fenomenală, care este la rândul ei un *positum*, o lume dată ca fapt empiric. Fenomenologia pură redă esențele sesizabile direct prin intuiția eidetică, ca și raporturile întemeiate exclusiv pe esențe, sub forma unor concepte eidetice și a unor enunțuri eidetice legice, și anume le exprimă pur *descriptiv*. Fiecare dintre aceste enunțuri este unul *a priori*, în cel mai autentic sens al cuvântului.⌝ Tocmai această sferă[3] este cea pe care trebuie să o cercetăm, pentru a ajunge la o clarificare și la o pregătire a logicii pure pe bazele teoriei cunoașterii; toate cercetările noastre se vor mișca prin urmare în interiorul acestei sfere.

Fenomenologia *pură* reprezintă un domeniu de cercetări neutrale în care își află rădăcina diferitele științe. | ⌜Pe [B 3] [H 7]
de o parte, ea stă în slujba psihologiei, înțeleasă ca știință empirică. Prin abordarea ei pură și intuitivă, ea analizează

[1] A: ⌜special⌝.
[2] A: ⌜pur descriptive⌝.
[3] A: ⌜întreagă sferă⌝.

și descrie sub aspectul generalității eidetice – în special ca fenomenologie a gândirii și a cunoașterii – experiențele reprezentării, judecării, cunoașterii, trăiri pe care psihologia le investighează din punct de vedere științific și empiric, câtă vreme sunt subsumate unor clase de evenimente reale, în contextul realității lor natural-biologice.⌝[1] Pe de altă parte, fenomenologia dezvăluie „sursele“ din care provin conceptele fundamentale și legile ideale ale logicii *pure*, surse până la care trebuie să coboare cercetarea acestor concepte și legi, pentru a le procura acea „claritate și distincție“ necesare pentru înțelegerea și critica logicii pure pe bazele teoriei cunoașterii. Întemeierea logicii pure pe bazele teoriei cunoașterii, respectiv pe baze fenomenologice, presupune cercetări de mare dificultate, dar și de o importanță unică. Dacă ne amintim de expunerea sarcinilor logicii pure*, așa cum am făcut-o în ⌜primul volum⌝[2] al acestor cercetări, atunci trebuie să avem în vedere o con-
[A 5] solidare și o clarificare a conceptelor și legilor care | stau la baza unității teoretice și a semnificației obiective a oricărei cunoașteri.

§ 2. Clarificarea scopurilor acestor cercetări

Orice cercetare teoretică, deși nu trebuie să se deruleze neapărat sub forma unor acte de exprimare verbală

[1] A: ⌜Pe de o parte, ea servește pregătirii *psihologiei ca știință empirică*. Ea analizează și descrie (în special ca fenomenologie a gândirii și a cunoașterii), experiențele reprezentării, judecării și cunoașterii, care trebuie să își găsească clarificarea genetică în psihologie, să fie cercetate din perspectiva empirică a raporturilor lor legice.⌝

* *Cf.* capitolul de încheiere al *Prolegomenei*, în special § 66 și urm.

[2] A: ⌜prima parte⌝.

sau a unor enunțuri complete, se finalizează totuşi, în cele din urmă, tot prin enunțuri. Doar în această formă devin adevărul şi, în particular, teoria, un bun statornic al științei, un fel de tezaur atestat documentar şi aflat tot timpul la dispoziția cunoaşterii şi a cercetării, într-un progres continuu. Oricare ar fi legătura dintre gândire şi vorbire, | [H 8] indiferent dacă este necesar sau nu ca judecățile finale să se manifeste sub forma unor afirmații şi dacă această manifestare este ⌜întemeiată pe esența lor⌝[1], este în orice caz sigur că judecățile care | aparțin unei sfere intelectuale [B 4] mai înalte⌜, în special sferei științifice,⌝ nu pot fi realizate fără a fi exprimate lingvistic.

Obiectele de a căror cercetare se ocupă logica pură sunt date mai întâi în veşminte gramaticale. Mai exact spus, ele sunt date ca unități integrate în trăiri psihice concrete, corelate cu anumite *expresii* lingvistice, pentru care îndeplinesc funcția de ⌜*intenție de semnificare*⌝[2] sau de *împlinire a intenției de semnificare* (în ultimul caz, ca intuiție ilustrativă sau producătoare de evidență) şi împreună cu care formează o *unitate fenomenologică*.

Logicianul are sarcina să selecteze dintre aceste unități fenomenologice complexe componentele care sunt de interes pentru el, iar acestea sunt, în primul rând, caracteristicile actelor prin care se realizează reprezentarea, judecarea şi cunoaşterea logică. El trebuie apoi să le studieze prin intermediul unei analize descriptive până când ajunge să satisfacă cerințele sarcinilor propriu-zis logice. Din faptul că aspectele teoretice se „realizează" în anumite trăiri psihice, fiind date prin ele sub forma unor cazuri particulare, nu

[1] A: ⌜absolută⌝.

[2] A: ⌜semnificație⌝.

putem nicidecum să deducem, ca pe un lucru de la sine înțeles, că aceste trăiri psihice trebuie să fie obiectele pri-
[A 6] mare ale cercetării logice. | Pe cercetătorul care se ocupă cu logica ⌜pură⌝ nu îl interesează ⌜propriu-zis și în mod primar⌝ judecata psihologică, *i.e.* fenomenul psihic concret, ci judecata logică, *i.e.* semnificația identică a enunțului, care este una singură prin raportare la diversele trăiri ale judecății, foarte diferite din punct de vedere descriptiv.* Desigur, acestei unități ideale îi corespunde o anumită trăsătură comună, prezentă în toate trăirile particulare. Întrucât pentru logicianul ⌜pur⌝ nu aspectul concret[1] este
[H 9] important, ci ideea în cauză, | elementul general surprins prin abstractizare, el nu are⌝, se pare,⌝[2] vreun motiv să părăsească terenul abstracției și să facă din ⌜trăirea concretă⌝[3] obiectul și interesul cercetării sale, în loc de a se concentra asupra ideii.

[B 5] | Totuși, chiar dacă analiza fenomenologică a trăirilor concrete ale gândirii nu face parte din domeniului originar al logicii pure, această analiză este indispensabilă pentru promovarea cercetării ce ține de logica pură[4], deoarece tot ceea ce ține de logică trebuie expus într-o ⌜profunzime concretă⌝[5], câtă vreme dorim să facem din aceasta obiectul

* *Cf.* § 11 al primei Cercetări logice.

[1] În A urmează: ⌜și trăsăturile sale individuale⌝.

[2] A: ⌜nemijlocit⌝.

[3] A: ⌜elementul individual și trăirea lui concretă⌝.

[4] În A, acestei fraze îi corespunde: ⌜Totuși, chiar dacă analiza ideală și nu analiza fenomenologică face parte din domeniul originar al logicii pure, pentru realizarea analizei ideale nu ne putem lipsi de cea fenomenologică,⌝.

[5] A: ⌜realizare subiectivă⌝.

cercetării noastre și să facem posibilă evidența legilor apriorice care se întemeiază pe logică. Pentru început, logicul ne este dat într-o formă imperfectă: conceptul ne este dat ca semnificație a unui cuvânt, mai mult sau mai puțin fluctuantă, legea la fel, ca o afirmație nu mai puțin fluctuantă, întrucât este construită din concepte. Ce-i drept, din această cauză nu ne lipsesc total evidențele logice. Când avem de-a face cu o lege pură și deținem evidența ei, noi recunoaștem că acea lege se întemeiază pe formele pure ale gândirii. Însă această evidență depinde de semnificațiile cuvintelor folosite în efectuarea actuală a judecății care exprimă legea. Din cauza unor echivocuri de care nu ne dăm seama, se poate întâmpla ca, la un moment ulterior, să atribuim greșit unor cuvinte semnificația altor concepte, astfel că este foarte posibil ca evidența pe care am acumulat-o anterior să fie folosită greșit pentru semnificațiile modificate ale propozițiilor. | Lucrurile se pot [A 7]
petrece și invers: interpretările greșite care rezultă din echivocuri pot denatura sensul propozițiilor pur-logice (le pot converti spre exemplu în propoziții empiric-psihologice) și ne pot face să renunțăm la evidența obținută anterior și la semnificația specială a tot ceea ce ține de domeniul logicii pure.

Prin urmare, *acest* mod de a fi date al ideilor logice și al legilor pure care se constituie pe baza lor nu poate fi suficient pentru analiza logică. Se naște astfel sarcina importantă de *a face clare și distincte din punct de vedere al teoriei cunoașterii ideile logice*, conceptele și legile.

Aici începe *analiza fenomenologică*.

| Conceptele logice, ca unități valabile de gândire, tre- [H 10]
buie să își afle originea în intuiție; ele trebuie să rezulte

prin abstractizare ⌜ideatică⌝ pe baza anumitor trăiri și să fie confirmate repetat prin reluări ale acestei abstractizări, fiind astfel surprinse în identitatea lor cu sine. Altfel spus,
[B 6] nu vrem să ne mulțumim pur și simplu | „doar cu cuvinte", cu un înțeles al cuvintelor pur simbolic ⌜, așa cum avem de a face atunci când reflectăm mai întâi asupra sensului legilor stabilite în logica pură cu privire la „concepte", „judecăți", „adevăruri" etc. împreună cu diferitele lor specificări⌝. Semnificațiile care prind viață pe marginea unor intuiții îndepărtate, vagi, neveritabile – dacă e cazul să fie prezente măcar și acestea – nu sunt suficiente. Trebuie să ne întoarcem la „lucrurile însele". Vrem să aducem la evidență prin intuiții desăvârșite faptul că ceea ce este dat aici prin abstractizare realizată actual reprezintă cu adevărat și în mod real ceea ce ne spun semnificațiile cuvintelor din expresia legilor. Dorim să trezim în noi⌜, în practica cunoașterii,⌝ dispoziția care ne ajută să fixăm semnificațiile, în identitatea lor imperturbabilă, prin raportare la intuiții reproductibile (respectiv prin realizarea intuitivă a abstractizării), iar această relaționare la intuiții să fie confirmată prin măsurători repetate suficient de des. Ilustrarea intuitivă a semnificațiilor *variabile* care însoțesc același termen în contexte propoziționale diferite ne convinge la rândul ei de realitatea echivocurilor. Ajungem pe această cale la evidența că sensul unui anumit cuvânt într-un loc sau altul este împlinit prin intermediul unor momente sau modificări ale intuiției esențial diferite unele de altele,
[A 8] respectiv | prin concepte generale esențial diferite. Prin diferențierea conceptelor care cad pradă confuziei și prin schimbarea adecvată a terminologiei vom obține și mult dorita „claritate și distincție" a propozițiilor logice.

Scopul fenomenologiei trăirilor logice este să ne ofere o înțelegere descriptivă (însă nu ⌜empiric-psihologică⌝[1]) a acestor trăiri psihice ⌜și a sensului lor intrinsec⌝, și anume descriptiv în acea proporție necesară pentru a asigura tuturor conceptelor logice fundamentale semnificații precise. Prin recurs la investigarea analitică a conexiunilor ⌜esențiale⌝ dintre intenția de semnificare și împlinirea acestei intenții, aceste semnificații sunt clarificate, devin inteligibile și sunt totodată fixate în ce privește funcția lor posibilă în cunoaștere. | Pe scurt, este vorba despre semnificații [B 7] în forma în care o cere însuși interesul logicii pure și, înainte de toate, interesul înțelegerii esenței acestei discipline din perspectiva unei abordări critice a teoriei cunoașterii. Conceptele logice ⌜și noetice⌝ fundamentale au rămas, până la această dată, insuficient explicate; ele sunt afectate de diverse echivocuri, care sunt atât de dăunătoare, atât de dificil de identificat și de menținut într-o diferențiere consecventă, încât aici trebuie căutat temeiul pentru situația atât de mult rămasă în urmă a logicii pure și a teoriei cunoașterii.

Trebuie să recunoaștem totuși că anumite diferențieri și delimitări conceptuale ⌜ale sferei pur-logice⌝ ajung la evidență fără analiză fenomenologică, ⌜deci în atitudinea naturală⌝[2]. În măsura în care actele logice corespunzătoare se realizează printr-o potrivire adecvată la intuiția care le împlinește, nu are loc și o reflecție asupra situației fenomenologice ca atare. Însă chiar și cea mai deplină evidență poate fi obturată de confuzii, ceea ce este sesizat prin acea

[1] A: ⌜genetic-psihologică⌝.
[2] A: ⌜pur obiectiv⌝.

evidență poate fi interpretat greșit, iar decizia ei sigură poate fi negată. ⌜Mai ales înclinația (nicidecum întâmplătoare) a reflecției filozofice de a confunda, fără să-și dea seama, atitudinea obiectivă și cea psihologică ne impune să efectuăm cercetări clarificatoare. Această tendință de a amesteca ceea ce este dat în cele două atitudini – lucruri care stau într-o relație unele cu celelalte în ce privește esența lor, dar care trebuie să fie diferențiate unele de altele – conduce la interpretări psihologice greșite care creează confuzii în interpretarea a ceea ce este obiectiv din punct de vedere logic. Aceste clarificări pot avea loc, dată fiind natura lor, doar prin intermediul unei teorii fenomenologice despre esența trăirilor gândirii și ale cunoașterii, ținând cont în permanență de ceea ce este vizat prin aceste trăiri conform esenței lor (exact în modurile în care ceea ce este vizat se „manifestă", se „expune" etc. ca atare în aceste trăiri). Doar printr-o fenomenologie pură, care este
[H 12] altceva decât | psihologia – o știință experimentală despre proprietățile și stările psihice ale realităților animale – putem depăși în mod radical psihologismul. Doar ea oferă, în sfera cercetării noastre ca și în altele, toate presupozițiile
[B 8] pentru a stabili în mod suficient | și în totalitate diferențierile fundamentale și evidențele logicii pure. Doar ea îndepărtează aparența, care survine atât de firesc, de a reinterpreta ceea ce este obiectiv logic drept ceva psihologic, o aparență înrădăcinată în temeiuri profunde, fapt care o face pentru început și inevitabilă.⌝[1]

[1] A: ⌜Mai ales înclinația reflecției filozofice de a amesteca modul de examinare obiectiv cu cel psihologic, fără a poseda claritate epistemologică în ce privește relațiile lor adecvate, și de a se înșela cu privire la aspectul obiectiv prin interpretări fenomenologice

Temele analizei fenomenologice pe care tocmai le-am expus ⌜stau, așa cum vedem destul de ușor, în strânsă legătură cu acelea⌝[1] care rezultă din problemele cele mai generale ale teoriei cunoașterii. Căci⌜, dacă formulăm aceste probleme în generalitatea cea mai largă – iar aceasta este fără îndoială generalitatea „formală", care face abstracție de orice „materie a cunoașterii" –, atunci⌝ ele se încadrează în cercul problemelor ce țin de clarificarea completă a ideii de logică pură. Faptul că orice gândire și cunoaștere se apleacă asupra obiectelor, respectiv asupra stărilor de fapt, ⌜le atinge, așa-zicând, astfel încât acel „a-fi-în-sine" al lor se manifestă ca o unitate identificabilă pe fondul multiplicității actelor de gândire reale sau posibile, respectiv a semnificațiilor reale sau posibile⌝[2]; faptul că oricărui act de gândire îi este inerent o formă de gândire, care stă sub legi ideale, și anume sub legi care delimitează obiectivitatea sau idealitatea cunoașterii în genere – aceste lucruri, o spun din nou, ne incită să reluăm mereu următoarele întrebări: Cum trebuie să înțelegem faptul că „în-sinele" obiectivității ajunge să fie „reprezentat", să fie „sesizat"

greșite, ne face să realizăm că o fenomenologie suficient de dezvoltată a trăirilor gândirii și cunoașterii, în colaborare cu o teorie a cunoașterii, care clarifică relația | dintre obiectiv și subiectiv, este [A 9]
presupoziția pentru a stabili cu certitudine și o dată pentru totdeauna cele mai multe dintre (deși nu toate) diferențele și evidențele obiectiv-logice.⌝

[1] A: ⌜nu sunt, după cum nu e greu să ne convingem, esențial diferite de acelea⌝.

[2] A: ⌜a căror unitate, relativ la multiplicitatea actelor de gândire reale sau posibile, este tocmai acea „unitate în multiplicitate", deci posedă un caracter ideal⌝.

[H 13] în cunoaștere, astfel că, | în final, devine din nou subiectiv? Ce înseamnă că obiectul este dat „în sine“ și anume „dat“ în cunoaștere? Cum poate idealitatea universalului să se integreze în fluxul trăirilor psihice reale sub forma conceptului sau a legii și să intre astfel în posesia ființei gânditoare ca un rezultat al cunoașterii? Ce înseamnă *adequatio rei ad intellectus* în diferite cazuri ale cunoașterii, când lucrul sesizat reprezintă fie ceva individual, fie ceva general, fie un fapt, fie o lege etc.? Acum este însă clar că aceste întrebări și altele asemănătoare nu pot fi nicidecum separate de problemele la care ne-am referit mai sus, cu privire la clarificarea domeniului logic pur. Sarcina clarificării ideilor logice, cum sunt spre exemplu ideea de concept [B 9] și | obiect, adevăr și propoziție, fapt și lege etc. conduce inevitabil la aceleași întrebări. Trebuie să investigăm aceste probleme fie și numai pentru că, dacă nu o facem, esența însăși a clarificării, spre care năzuim prin analizele fenomenologice, rămâne învăluită în neclaritate.

[A 10] *§ 3. Dificultățile analizei pur fenomenologice*

Dificultățile clarificării conceptelor logice fundamentale își au cauza lor naturală în dificultățile absolut speciale ale analizei strict fenomenologice. ⌜În principal, ele sunt aceleași, fie că analiza imanentă se ocupă de esența *pură* a trăirilor (prin excluderea oricărei facticități empirice și a oricărei particularizări), fie că se ocupă de aceste trăiri dintr-o perspectivă empiric-psihologică.⌝ Psihologii obișnuiesc să discute aceste dificultăți când prezintă percepția internă ca sursă a cunoașterii psihologice singulare – deși nu o fac în maniera corectă, ci de dragul falsei opoziții

între percepția internă și cea externă.[1] | Sursa tuturor difi- [H 14]
cultăților se află în faptul că acea orientare a intuiției și a gândirii cerută de analiza fenomenologică este oarecum nenaturală. În loc să ne lăsăm absorbiți în efectuarea actelor care se edifică unele pe baza altora ⌜și să postulăm astfel, oarecum naiv, existența obiectelor avute în vedere prin aceste acte, să le determinăm sau să le presupunem în mod ipotetic și să deducem de aici consecințe și altele asemenea⌝[2], trebuie mai degrabă să „reflectăm", adică să facem tocmai din aceste acte ⌜și din conținutul lor de sens imanent⌝ un obiect al reflecției. În timp ce obiectele sunt intuite, gândite, ⌜evaluate teoretic și apoi puse ca realități în diferite modalități ale existenței,⌝[3] noi trebuie să ne îndreptăm interesul teoretic nu asupra acestor obiecte, ⌜nu trebuie să le punem ca realități așa cum⌝[4] apar sau funcționează în intenția acelor acte, ci, dimpotrivă, tocmai acele acte, care până acum nu au fost obiectualizate, ⌜trebuie să devină acum obiecte ale sesizării și ale postulării teoretice. Asupra lor trebuie să ne concentrăm atenția, prin intermediul unor noi acte ale intuiției și gândirii⌝[5], | să le analizăm [B 10]
și descriem ⌜din perspectiva esenței lor⌝, să facem din ele obiectele unei gândiri ⌜empirice sau ideatice⌝[6]. Aceasta

[1] În A urmează nota: *Cf.* Cercetarea a V-a și prima anexă la sfârșitul acestui volum.

[2] A: ⌜să ne ocupăm astfel exclusiv cu obiectele lor⌝.

[3] A: ⌜puse în relație unele cu altele, analizate din perspectiva ideală a vreunei legi etc.,⌝.

[4] A: ⌜asupra felului în care⌝.

[5] A: ⌜trebuie să le analizăm acum prin noi acte ale intuiției și gândirii⌝.

[6] A: ⌜comparative și diferențiatoare⌝.

este însă o orientare contrară unora dintre cele mai înrădăcinate obișnuințe ale noastre, obișnuințe care tind să se consolideze pe măsura dezvoltării noastre psihice. De aici și tendința aproape de neînlăturat de a cădea din atitudinea gândirii fenomenologice în cea eminamente obiectivă și de a confunda ⌜actele, respectiv „aparițiile" sau „semnificațiile" imanente lor, cu anumite caracteristici pe care le atribuim obiectelor atunci când efectuăm în mod naiv aceste
[H 15] acte originare⌝.[1] | De aici vine, de asemenea, și tendința de a considera ⌜clase întregi de obiecte care există cu adevărat, cum sunt ideile (de vreme ce acestea pot fi date cu evidență în intuiția ideatică),⌝[2] drept constituenți fenomenologici ai reprezentărilor lor.

⌜O dificultate mult discutată, care pare să amenințe principial posibilitatea oricărei descrieri imanente a actelor psihice și, ca o consecință firească, posibilitatea unei teorii fenomenologice a esențelor, constă în faptul că, la trecerea de la efectuarea naivă a actelor înspre atitudinea reflexivă, respectiv în efectuarea actelor ce corespund acestei reflecții, este inevitabil ca primele acte să sufere o modificare. Cum putem estima corect natura și dimensiunea acestei modificări? Cum putem, în genere, să luăm act de această modificare, fie că o înregistrăm ca pe un fapt, fie ca pe o necesitate ce ține de esență?⌝[3]

[1] A: ⌜aparițiile, deci trăirile psihice factice, cu anumite caracteristici ale obiectelor care apar primar în aceste trăiri⌝.

[2] A: ⌜obiectele intenționale în genere⌝.

[A 11] [3] A: ⌜ | Întrucât în actele secundare trebuie să ne îndreptăm atenția asupra actelor primare – fapt ce presupune că suntem atenți, măcar într-un anumit grad, asupra obiectelor lor –, situația ne este îngreunată desigur și de o anumită „îngustime a conștiinței".

Pe lângă dificultatea de a obține rezultate stabile și evidente printr-o repetată identificare, se profilează dificultatea *expunerii* lor și a *transmiterii lor către alții*. Trebuie să expunem, prin mijlocirea unor expresii, ceea ce am stabilit cu deplină evidență că ține de domeniul esenței, în urma unei analize dintre cele mai exacte. Aceste expresii, în ciuda diferențierilor lor destul de bogate, sunt construite în acord cu și pe măsura obiectivității ⌜naturale, accesibilă nouă⌝[1], în vreme ce trăirile ⌜prin care această obiectivitate se constituie pentru conștiință⌝[2] pot fi desemnate direct doar prin intermediul câtorva expresii, puține și foarte echivoce de altfel, precum: senzație, percepție, reprezentare etc. Pe lângă aceasta, suntem nevoiți să apelăm la expresii care | denumesc elementul intențional din [B 11]
aceste acte, acel ceva spre care actele sunt orientate. | Este [H 16]
pur și simplu imposibil să descrii actele intenționale fără să folosești expresii care trimit la lucrurile vizate prin acele acte. ⌜Și cât de ușor se uită că această „obiectualitate" pe care o descriem implicit și pe care suntem nevoiți să o introducem în aproape toate descrierile fenomenologice, a suportat o modificare de sens, care o face să intre ea însăși în sfera fenomenologică.⌝[3]

În plus, mai intervine și influența disturbatoare pe care o exercită actele secundare ale reflecției asupra conținutului fenomenologic al actelor primare. Modificările ce apar astfel pot fi ușor trecute cu vederea de cineva mai puțin exersat în această analiză, deși chiar și cei mai experimentați pot avea dificultăți în a le evalua.⌝

[1] A: ⌜primare⌝.

[2] A: ⌜subiective⌝.

[3] A: ⌜Avem nevoie de expresiile pe care le folosim curent în desemnarea a ceea ce este obiectual atunci când construim expresiile

Chiar dacă facem abstracţie de aceste dificultăţi, vor apărea altele, atunci când este vorba să transmitem celorlalţi, pe o cale convingătoare, evidenţele pe care le-am obţinut. Numai cei bine antrenaţi în abilitatea ⌜de a realiza descrieri pure adoptând acea atitudine antinaturală de reflecţie, deci cei care⌝[1] permit relaţiilor fenomenologice în *puritatea* lor[2] să acţioneze asupra lor înşişi – numai
[A 12] ei pot verifica şi confirma aceste evidenţe. | ⌜Această puritate ne impune să îndepărtăm orice intruziune cu efect falsificator a expresiilor ce se bazează pe acceptarea şi evaluarea naivă a obiectelor a căror existenţă a fost postulată prin actele care fac acum obiectul analizei fenomenologice. Ea interzice, de asemenea, orice incursiune dincolo de ceea ce este esenţial şi propriu pentru aceste acte, deci interzice orice aplicare la aceste acte a conceptualizărilor şi postulărilor efectuate din perspectiva atitudinii naturale. Interzice, cu alte cuvinte, să le punem ca realităţi psihologice (fie şi numai într-o manieră generală nedeterminată şi paradigmatică), să le postulăm ca stări aparţinând vreunei „fiinţe însufleţite", de orice fel ar fi ea.⌝ Nu este uşor să dobândeşti abilitatea pentru o metodă de cercetare de acest fel. Nici nu este posibil să o înlocuieşti sau să o câştigi printr-o pregătire, oricât de solidă, în domeniul ⌜psihologiei experimentale⌝[3].

necesare în descrierea fenomenologică, expresii prin care surprindem trimiteri indirecte la actele corespunzătoare şi la diferenţele lor descriptive.⌝

[1] A: ⌜de a se transpune în acea atitudine de reflecţie contrară naturii şi de cercetare reflexivă şi care⌝.

[2] În A urmează: ⌜, fără să fie obturate de vreun amestec din partea obiectualităţii intenţionale,⌝.

[3] A: ⌜experimentării psihofizice⌝.

Oricât de mari sunt dificultățile care stau în calea unei fenomenologii pure în genere și în special în calea unei fenomenologii pure a trăirilor logice, ele nu sunt nici pe departe de așa natură încât să facă să apară ca total lipsită de speranță încercarea de a le surmonta. Cooperarea hotărâtă | a unei generații de cercetători, conștienți de sarcinile [H 17]
lor | și dedicați problemei centrale ar putea, credem noi, [B 12]
să tranșeze definitiv cele mai importante probleme ale acestui domeniu⌜, probleme care privesc constituția sa fundamentală⌝. Avem de-a face aici cu un domeniu de descoperiri *accesibile* și fundamentale pentru ⌜posibilitatea unei filozofii științifice⌝[1]. Ce-i drept, este vorba despre descoperiri cărora le lipsește vreo strălucire aparte. Le lipsește acea relație concretă și nemijlocită de utilitate pentru viața practică și pentru satisfacerea unor nevoi emoționale mai înalte. Lipsește de asemenea aparatul impunător al metodologiei experimentale prin care psihologia ⌜experimentală⌝[2] a dobândit atât de mult credit și a putut să atragă o cooperare atât de productivă din partea cercetătorilor.

§ 4. Este absolut necesar să analizăm concomitent și latura gramaticală a trăirilor logice

Fenomenologia analitică, de care logicianul are nevoie în activitatea sa pregătitoare și fundamentală, se ocupă înainte de toate cu „reprezentări“ și anume, mai precis, cu acele reprezentări care au primit o *expresie*. În această sferă a actelor complexe pe care le studiază logicianul,

[1] A: ⌜o filozofie teoretică⌝.
[2] A: ⌜fiziologică aflată în plină dezvoltare⌝.

interesul său primar se îndreaptă spre trăirile care se ata-
șează „expresiilor ca atare“ și care îndeplinesc fie funcția
unei ⌜intenții de semnificare⌝[1], fie funcția de împlinire
a acestei intenții. Totodată, nu putem ignora latura sen-
sibil-lingvistică a acestor acte complexe (acel factor care
le face să fie „expresii ca atare“) și nici felul în care această
latură stă în legătură cu semnificația care le „animă“. Este
cunoscut cât de ușor și pe neobservate se întâmplă ca ana-
liza semnificațiilor să ajungă să fie deturnată de *analiza*
[A 13] *gramaticală*. | Dată fiind dificultatea analizei directe a
semnificațiilor, este bine-venit orice ajutor, oricât de
imperfect, care ar putea să anticipeze rezultatele chiar și
indirect. Însă analiza gramaticală este importantă nu doar
prin acest ajutor pozitiv, cât mai degrabă prin erorile pe
[H 18] care le generează atunci când vine să se substituie | *anali-*
zei propriu-zise a semnificației. Reflecția brută asupra ideilor
și expresiilor lingvistice pe care acestea le primesc – expresii
pe care suntem capabili să le formulăm fără vreo pregătire
[B 13] specială | și care ne sunt necesare adesea pentru scopurile
practice ale gândirii – este suficientă pentru a atrage aten-
ția asupra unui anumit paralelism dintre gândire și limbaj.
Cu toții știm că cuvintele semnifică ceva și că, în mod gene-
ral, diferite cuvinte exprimă diferite semnificații. Dacă
vom considera această corespondență ca fiind perfectă și
dată *a priori* și, în particular, ca una care oferă prin cate-
goriile gramaticale imaginea complementară a categoriilor
esențiale ale semnificației, atunci o fenomenologie a for-
melor lingvistice ar include în sine, în același timp, și o
fenomenologie a trăirilor semnificației (a trăirilor gândirii,

[1] A: ⌜semnificări⌝.

judecării etc.[1]). Cu alte cuvinte, analiza semnificației s-ar suprapune cu analiza gramaticală.

Nu este nevoie de o reflecție prea profundă spre a arăta că ⌜nu există nici un temei de ordin esențial care să pretindă un paralelism ce ar satisface cerințe atât de cuprinzătoare, după cum⌝ un asemenea paralelism nici nu există ⌜de fapt⌝[2], astfel că analiza gramaticală nu se poate exercita în a diferenția expresiile, sub forma lor de apariții sensibile exterioare; mai degrabă, această analiză este ea însăși determinată principial prin raportare la diferențe între semnificații. Însă aceste *diferențe între semnificații, relevante din punct de vedere gramatical*, sunt când *esențiale*, când *întâmplătoare*, în funcție de modul în care suntem constrânși de scopurile practice ale vorbirii să dăm expresie fie unor diferențe esențiale între semnificații, fie unor diferențe întâmplătoare (cele din urmă apar de altfel destul de des în comunicare).

| Știm însă că diferențele dintre expresii nu depind doar [A 14]
de diferențele dintre semnificații. Amintesc aici diferențele de „nuanță“ și tendințele estetice ale vorbirii, care se opun unei uniformități nude a exprimării și dezacordului care
poate apărea în sunetul sau în ritmul vorbirii | și care im- [H 19]
pun astfel să avem la dispoziție o întreagă serie de expresii sinonime.

Din cauza paralelismului grosier dintre | diferențele ver- [B 14]
bale și cele ce țin de gândire și, în particular, dintre *formele* cuvintelor și *formele* gândirii, există o tendință naturală de a căuta o diferență logică în spatele fiecărei diferențe

[1] În A urmează: ⌜, întrucât sunt purtătoare de semnificație⌝.
[2] A: ⌜în realitate⌝.

gramaticale mai notabile. Drept consecință, *un subiect important pentru logică va fi acela de a clarifica cu mijloace analitice raportul dintre expresie și semnificație* și de a căuta mijloacele prin care să putem găsi, după caz, un răspuns la întrebarea dacă o anumită diferență trebuie înțeleasă ca fiind una logică sau doar una de ordin gramatical. Vom face acest lucru parcurgând traseul descendent ⌜de la acte de semnificare vagi la actele clare, articulate corespunzător, saturate de bogăția unor intuiții exemplare, intuiții prin care se împlinește actul ca atare al semnificării⌝[1].

Cunoașterea generală a distincției dintre diferențele logice și gramaticale, chiar dacă este obținută cu ușurință în marginea unor exemple potrivite, nu este suficientă. O cunoaștere generală a faptului că diferențele gramaticale nu merg întotdeauna mână în mână cu diferențele logice – că limbile dau la iveală, cu alte cuvinte, diferențe materiale de semnificație, care posedă o vastă utilitate pentru comunicare, în forme la fel de penetrante ca diferențele logice (diferențe care își află de altfel fundamentele lor *a priori* în esența generală a semnificațiilor) – această cunoaștere generală poate să pregătească terenul pentru un radicalism periculos care să limiteze în exces sfera formelor logice, să ia drept pur gramaticale o serie întreagă de diferențe importante din punct de vedere logic și să păstreze ca atare numai foarte puține dintre ele, atât cât să fie suficient pentru a lăsa ceva conținut silogisticii clasice. Este cunoscut faptul că tentativa lui Brentano de a reforma logica formală – deși foarte valoroasă, orice s-ar spune –
[A 15] a căzut în această exagerare. | Doar o clarificare completă

[1] A: ⌜de la semnificație la intuiția care împlinește acea semnificație⌝.

a ⌜relațiilor fenomenologice ce țin de esență⌝[1] dintre expresie și semnificație, dintre intenția de semnificare și împlinirea acestei intenții, poate livra aici o poziție intermediară sigură și poate aduce claritatea necesară asupra relației dintre analiza gramaticală și analiza semnificației.

§ 5. Expunerea scopurilor principale ale următoarelor cercetări analitice [B 15] [H 20]

Cele spuse mai sus ne trimit la o serie de ⌜cercetări analitice necesare pentru clarificarea ideilor constitutive unei logici pure și formale și, pentru început, a ideilor ce se referă la teoria formelor pur-logice⌝[2]. Această teorie pornește de la dependența empirică a trăirilor semnificațiilor și încearcă să stabilească ce avem de fapt în vedere când ne referim în vorbirea noastră pluriechivocă la termenii „a exprima", respectiv „a semnifica". Care sunt diferențele fundamentale, fie ele logice, fie fenomenologice, care aparțin ⌜*a priori*⌝[3] expresiilor? Cum pot fi descrise ⌜trăirile conform esenței lor⌝[4] – începând prin a acorda atenție laturii fenomenologice a expresiilor? În ce categorii ⌜pure⌝ trebuie să încadrăm trăirile capabile ⌜*a priori*⌝ să îndeplinească această funcție a semnificării? Ce relație există între ceea ce este „reprezentat" sau „judecat" prin aceste trăiri și „intuiția" corespunzătoare lor? În ce fel

[1] A: ⌜relațiilor pur fenomenologice⌝.

[2] A: ⌜cercetări preliminare cu privire la posibilitatea unei logici pure și, pentru început, cu privire la posibilitatea unei teorii a formelor logice pure⌝.

[3] A: ⌜în general⌝.

[4] A: ⌜trăirile psihice⌝.

reușește această intuiție ⌜să le „ilustreze“, eventual⌝ să le „întărească“, să le „împlinească“, să le confere „evidență“ etc.? Este ușor de văzut că cercetările cu privire la aceste probleme trebuie să preceadă toate acele investigații care se referă la clarificarea ⌜conceptelor fundamentale, adică a categoriilor logice⌝[1]. În această serie de cercetări introductive se încadrează de asemenea și întrebarea fundamentală privitoare la actele, respectiv semnificațiile ideale care fac obiectul logicii sub numele de *„reprezentări“* (*Vorstellungen*). Una dintre sarcinile importante este ⌜clarificarea și diferențierea⌝[2] conceptelor din aria semantică a cuvântului „reprezentare“, multe dintre ele fiind răspunzătoare pentru confuziile din psihologie, teoria cunoașterii și logică. Analize asemănătoare privesc conceptul de *jude-*
[H 21] *cată*, și anume în sensul utilizat în logică. | De acest lucru
[A 16] se ocupă așa-numita „teorie a judecății“ | , însă ea este, în partea ei principală și conform dificultăților ei fundamentale, o „teorie a reprezentării“. Desigur, nu suntem
[B 16] interesați aici de o teorie psihologică, ci de | o fenomenologie a trăirilor reprezentării și judecării, așa cum o circumscrie interesul nostru critic și din perspectiva teoriei cunoașterii.

Așa cum investigăm ⌜esența proprie a⌝[3] trăirilor corespunzătoare expresiilor, tot astfel este necesar să investigăm și *conținutul lor* ⌜*intențional*⌝[4], sensul ideal al intenției lor obiectuale, adică unitatea semnificației și unitatea obiectului.

[1] A: ⌜conceptelor logice fundamentale, adică a categoriilor⌝.
[2] A: ⌜analiza⌝.
[3] A: ⌜dimensiunea fenomenologică, deci pur descriptivă a⌝.
[4] A: ⌜*obiectivă*⌝.

Înainte de toate, este necesar să cercetăm acea relație reciprocă și felul misterios în care spunem că o trăire poate și trebuie să aibă un conținut, într-un dublu sens, anume că îi este inerent un conținut propriu-zis, ⌜real⌝[1] (*reel*), căruia i se adaugă unul ideal (*ideal*), intențional.

Aici își au locul și întrebările privitoare la „obiectualitatea", respectiv „lipsa de obiect" a actelor logice, la fel și întrebarea privitoare la sensul diferenței dintre obiectele intenționale și obiectele adevărate, clarificarea ideii de adevăr în relația ei cu ideea de evidență a unei judecăți, precum și clarificarea celorlalte categorii logice ⌜și noetice⌝ strâns legate unele de altele. În parte, aceste cercetări sunt identice cu cele referitoare la constituirea formelor logice – desigur, în măsura în care am clarificat deja problema acceptării sau a respingerii unei forme ⌜presupus⌝ logice (precum și problema dacă aceste forme se deosebesc, din punct de vedere logic sau doar gramatical, de formele deja cunoscute), lucru care se petrece odată cu clarificarea conceptelor categoriale, concepte care instituie în genere formele.

Prin aceasta am circumscris într-o oarecare măsură sfera problemelor care servesc ca orientare pentru cercetările ce vor urma. Aceste cercetări nu ridică nicidecum pretenția de a fi exhaustive. Ele nu oferă un sistem al logicii, ci contribuții pregătitoare pentru ⌜o logică filozofică, clarificată pe bazele originare ale fenomenologiei⌝[2]. | Desigur, [H 22]
mijloacele unei cercetări analitice sunt altele decât cele ale unei expuneri atotcuprinzătoare, într-un sistem ordonat logic, a unor adevăruri stabilite definitiv.

[1] A: ⌜actual⌝.

[2] A: ⌜clarificarea și construcția viitoare a logicii pe bazele teoriei cunoașterii⌝.

§ 6. Completări

1. Inevitabil, cercetările noastre ne vor duce deseori din-
[B 17] colo de sfera strict fenomenologică al cărei studiu | este realmente necesar pentru a aduce claritate, pentru a produce o evidență directă cu privire la ideile logice. Sfera fenomenologică însăși nu este dată dintru început, ci se delimitează abia pe parcursul cercetărilor.[1] În particular, suntem nevoiți să lărgim sfera cercetării, pentru a putea diferenția conceptele, multe dintre ele confuze, concepte care intervin într-un mod dezordonat și obscur în felul în care înțelegem termenii logici și, mai ales, pentru a putea stabili care dintre acestea sunt cu adevărat concepte logice.

2. Fundarea fenomenologică a logicii are de luptat și cu dificultatea că aproape toate conceptele pe care ea intenționează să le clarifice trebuie întrebuințate chiar pe parcursul expunerii. Legat de acest fapt apare și un anumit defect, imposibil de remediat, cu privire la succesiunea sistematică a cercetărilor fundamentale fenomenologice (și de teoria cunoașterii). Dacă ne propunem să clarificăm mai întâi gândirea, atunci nu este permis să folosim necritic, în expunerea explicativă, conceptele sau termenii problematici. Însă nu trebuie să ne așteptăm ca analiza critică a conceptelor în chestiune să fie necesară doar atunci când interconexiunea concretă a materiei logice ne-a condus la ele. Cu alte cuvinte, clarificarea sistematică a logicii pure, ca și a oricărei alte discipline de altfel,

[1] În A urmează: ⌜Multe lucruri vor apărea, pentru început, foarte importante pentru teoria cunoașterii. Se va dovedi, printr-o analiză ulterioară, că aceste lucruri sunt lipsite de semnificație pentru acest domeniu.⌝

impune, în și pentru sine, să urmăm pas cu pas ordinea lucrurilor, interconexiunea sistematică a științei pe care trebuie să o clarificăm. Însă, în cazul nostru, cercetarea poate înainta pe o cale sigură doar dacă lezează în mod repetat această ordine sistematică, dacă înlătură neclaritățile conceptuale care ar putea să pericliteze derularea cercetării, înainte ca desfășurarea naturală a lucrurilor să ne conducă la aceste concepte. | Această cercetare se desfă- [A 18]
șoară, ca să spunem așa, în zigzag; | metafora se potrivește [H 23]
cu atât mai mult cu cât strânsa interdependență a diferitelor concepte din teoria cunoașterii ne obligă să ne întoarcem în permanență la analizele de început, pe care le verificăm prin confruntare cu noile cercetări, așa cum le verificăm pe cele noi prin raportare la cele vechi.

3. Odată ce am înțeles fenomenologia în sensul *nostru*, nu mai poate fi adusă obiecția că tot ce ține de teoria cunoașterii, în calitate de clarificare fenomenologică sistematică a cunoașterii, s-ar clădi pe psihologie – o obiecție adusă pe bună dreptate dacă interpretăm fenomenologia, cum se face în mod curent, ca psihologie descriptivă, dar în sens naturalist, ca știință experimentală. | Dintr-o astfel [B 18]
de perspectivă, chiar și logica pură s-ar baza, în final, tot pe psihologie, fie și numai pe unul dintre nivelurile ei mai de jos, anume pe cercetarea descriptivă a trăirilor intenționale. Este vorba de logica pe care noi considerăm că am clarificat-o din perspectiva teoriei cunoașterii și pe care o numim disciplină *filozofică*. Atunci, de ce atâta zel în cearta împotriva psihologismului?

Vom răspunde în felul următor: dacă termenul „psihologie“ își păstrează sensul său vechi, atunci fenomenologia *nu* este psihologie descriptivă. Descrierea „*pură*“ care îi

este specifică fenomenologiei, acea intuire a esenței realizată pe baza intuițiilor individuale exemplare ale trăirilor (chiar și ale trăirilor doar *imaginate* printr-o fantazare liberă), precum și fixarea descriptivă în concepte pure a esențelor intuite, nu este o descriere empirică, naturalist-științifică, ci exclude mai degrabă exersarea naturală a tuturor apercepțiilor și luărilor de poziție empirice (naturaliste). Constatările descriptiv-psihologice despre percepții, judecăți, sentimente, acte de voliție etc. se referă la așa-numitele stări reale ale unei ființe animale în ordinea realității naturale, așa cum constatările descriptive despre stările fizice se referă la evenimente ale naturii, o natură reală și nu una imaginară. Toate propozițiile generale au din această perspectivă caracterul unei generalități empirice și sunt valabile pentru *această* natură. Fenomenologia nu vorbește însă despre stări ale organismelor animale (nici măcar în sensul că ar aparține unei naturi posibile în genere). Ea vorbește despre percepții, judecăți, sentimente etc. *ca atare*, despre ceea ce le revine *a priori*, în generalitate necondiționată, ca instanțe *pure* ale unor specii *pure*, despre ceea ce vedem atunci când sesizăm prin intuiție pură „esența“ generică sau specifică. Demersul fenomenologiei este analog felului în care aritmetica pură vorbește despre numere și geometria despre forme spațiale, pe baza intuiției pure, în generalitatea ei ideală. Deci nu psihologia, ci fenomenologia este fundamentul oricărei clarificări pur logice și a celor ce țin de o critică a rațiunii. Fenomenologia mai are, totodată, și o altă funcție: ea este fundamentul necesar al oricărei psihologii care poate fi numită cu îndreptățire riguros științifică – la fel precum matematica pură, spre exemplu teoria pură a spațiului și a mișcării, este fundamentul

necesar al oricărei științe exacte a naturii (teoria lucrurilor empirice din natură, cu formele lor empirice, mișcările lor etc.). | Intuițiile noastre eidetice despre percepții, [B 19] | voliții și orice altă formă de trăiri sunt desigur valabile [H 24] și pentru stările empirice corespunzătoare ale organismelor animale, întocmai cum cunoștințele geometrice sunt valabile și pentru figurile spațiale din natură.[1]

[1] În A, completarea a treia are următorul conținut:

3. Fenomenologia este psihologie descriptivă. Astfel, critica cunoașterii este în esență psihologie, sau cel puțin nu poate fi clădită decât pe bazele psihologiei. În consecință, și logica pură se bazează pe psihologie. Atunci, de ce toată disputa împotriva psihologismului?

Împotriva acestei obiecții – la care, de altfel, nu poate ajunge un cititor atent al *Prolegomenei* – vom răspunde prin ceea ce am indicat deja în § 2.

Necesitatea unei *astfel* de fundamentări psihologice a logicii pure – și este vorba despre o fundamentare strict descriptivă – nu poate să ne inducă în eroare în ceea ce privește independența reciprocă a celor două *științe*, logica și psihologia, deoarece descrierea pură este doar o treaptă preliminară pentru teorie, și nu teoria însăși. Astfel că una și aceeași sferă de descrieri pure poate să funcționeze ca treaptă pregătitoare pentru științe teoretice foarte diferite. Nu psihologia, ca știință constituită, este fundamentul logicii pure, ci anumite clase de descrieri care constituie treapta preliminară pentru cercetarea teoretică din psihologie (și anume în măsura în care aceste descrieri se referă la obiectele empirice ale căror raporturi genetice fac obiectul de studiu al psihologiei). Aceleași descrieri constituie, totodată, substratul pentru acele abstracțiuni fundamentale prin care logicianul surprinde, în lumina evidenței, esența obiectelor și raporturilor ideale de care se ocupă.

Din punctul de vedere al teoriei cunoașterii, este de o importanță cu totul aparte să separăm cercetarea pur descriptivă a trăirilor cunoașterii, care rămân neafectate de orice interes

§ 7. Ideea absenței oricărei presupoziții ca principiu în cercetările de teoria cunoașterii

O cercetare de teoria cunoașterii, care ridică pretenții serioase la științificitate, trebuie, așa cum am subliniat de multe ori, să satisfacă cerințele *principiului care spune că nu trebuie să plecăm de la nici o presupoziție.* În viziunea noastră, acest principiu nu are în vedere nimic altceva decât excluderea ⌜riguroasă⌝ a tuturor ⌜enunțurilor⌝[1] care nu pot fi realizate în totalitate din punct de vedere *fenomenologic.* [H 25] | Orice cercetare de teorie a cunoașterii trebuie întreprinsă pe baze pur fenomenologice. „Teoria" spre care ea aspiră nu înseamnă nimic altceva decât o meditație temeinică despre ce sunt gândirea și cunoașterea în genere, pe care dorim să le aducem la o înțelegere evidentă, ⌜o meditație despre ce sunt ele în esența lor pură și generică. Scopul este să lămurim întrebările: Care sunt speciile și formele de care gândirea este esențial legată? Ce structuri imanente determină relațiile ei obiectuale? Ce semnifică, de exemplu, ideea de validitate, întemeiere, evidență imediată și evidență mediată și opusele lor în contextul acestor structuri imanente? Ce fel de forme speciale iau aceste

teoretic-psihologic, de cercetarea propriu-zis psihologică, orientată spre explicații și origini empirice. Din această perspectivă, este [A 19] mai bine dacă vorbim mai degrabă de *fenomenologie* | decât de psihologie descriptivă. Este de recomandat acest lucru deoarece expresia „psihologie descriptivă" desemnează în limbajul multor cercetători sfera acelor cercetări științifice din psihologie definite prin folosirea cu precădere a introspecției și a metodei care face abstracție de orice explicație psihofizică.

[1] A: ⌜presupunerilor⌝.

idei specificate prin raportare la regiunile obiectelor posibile de cunoaștere? Cum pot fi explicate sensul și funcția „legilor formale și materiale ale gândirii“ în relația lor aprioricà cu acele conexiuni structurale de esență ale conștiinței cunoscătoare? etc.⌝[1] Dacă din această meditație despre sensul cunoașterii nu rezultă o simplă opinie, ci cunoaștere evidentă, așa cum sună cerința fermă a cercetării noastre, atunci ea trebuie să fie ⌜intuiție eidetică pură⌝[2], realizată pe bazele ⌜exemplare⌝ ale trăirilor *date* în gândire și cunoaștere. Faptul că actele de gândire se orientează uneori spre obiecte transcendente, ba chiar inexistente sau imposibile, nu schimbă situația, întrucât această orientare obiectuală, | această modalitate de reprezentare și vizare [B 20] a unui obiect ⌜care nu poate fi identificat în componența fenomenologică a trăirii ca existând în mod real (*reel*)⌝[3] este, *nota bene*, o trăsătură descriptivă aparținând acelei trăiri. Sensul unei astfel de vizări | trebuie să poată fi clari- [A 20] ficat și stabilit doar pe baza trăirii înseși – nici nu ar fi posibil pe altă cale.

| ⌜Separată de teoria pură a cunoașterii este întrebarea [H 26] privitoare la îndreptățirea cu care acceptăm realități „fizice“ sau „mentale“ care transcend conștiința, întrebarea dacă enunțurile pe care le fac cercetătorii din științele naturii

[1] A: ⌜în ce constă de fapt pretenția lor la obiectualitate, care sunt formele esențiale care țin de ideea de cunoaștere, mai ales formele care țin *a priori* de ideea de cunoaștere, în ce sens sunt legile „formale“, ce se întemeiază pe aceste forme, legi ale gândirii și în ce sens circumscriu ele posibilitatea ideală a cunoașterii teoretice și a cunoașterii în genere⌝.

[2] A: ⌜pură⌝.

[3] A: ⌜care nu s-a realizat din punct de vedere fenomenologic⌝.

cu privire la aceste realități trebuie înțelese într-un sens autentic sau doar impropriu, întrebarea dacă are sens și dacă este justificat să opunem naturii fenomenale la care se raportează științele naturii o a doua lume, numită transcendentă într-un sens potențat etc. Întrebarea despre existența și natura „lumii exterioare" este una metafizică. Întrucât aspiră la clarificarea generală a esenței ideale a gândirii cunoscătoare și a sensului ei valid, teoria cunoașterii va include, desigur, și întrebarea generală dacă este posibilă și în ce manieră, o cunoaștere sau măcar o presupunere rațională despre obiecte de genul lucrurilor „reale" (*real*), transcendente principial trăirilor prin care le cunoaștem; la fel, va include și întrebarea despre normele la care trebuie să se conformeze sensul adevărat al acestei cunoașteri. Teoria cunoașterii nu tratează însă problema – orientată empiric – dacă noi, oamenii, putem cu adevărat să accedem la această cunoaștere pe baza datelor de care dispunem factual, și cu atât mai puțin își pune problema să realizeze această cunoaștere. În viziunea noastră, teoria cunoașterii nu este, la drept vorbind, o teorie.⌉[1] Ea nu

[1] În A, în locul fragmentului de la începutul paginii H 26 până la notă, stă textul următor: ⌈Complet separată de teoria cunoașterii este problema justificării atunci când acceptăm realități „fizice" sau „mentale" diferite de eul nostru, problema esenței acestor realități, a legilor cărora li se supun, întrebarea dacă printre aceste realități se află atomii și moleculele despre care vorbesc fizicienii etc. Întrebarea despre existența și natura „lumii exterioare" este una metafizică. Teoria cunoașterii, dimpotrivă, întrucât aspiră la clarificarea generală a esenței ideale sau a sensului gândirii cunoscătoare, va include desigur și întrebarea generală dacă este posibilă, și în ce manieră, o cunoaștere, sau măcar o presupunere rațională,

este o știință în sensul pregnant al cuvântului, un întreg unitar de explicații teoretice. *A explica în sens teoretic* înseamnă a face inteligibile elementele individuale prin raportare la legile generale, iar aceasta din urmă prin raportare la o lege fundamentală. În domeniul faptelor, este vorba de a ajunge la cunoștința că ceea ce se petrece în sfera unor complexe de împrejurări date se petrece în mod
necesar, adică în conformitate cu *legile* naturii. | În dome- [H 27]
niul aprioricului, este vorba să înțelegem *necesitatea* | rela- [B 21]
țiilor specifice la un nivel mai inferior, pornind de la necesitățile generale și cuprinzătoare și, în cele din urmă, pornind de la relațiile *legice* cele mai generale și mai primitive pe care le numim axiome. În acest sens teoretic, teoria cunoașterii nu are nimic de explicat. Ea nici nu construiește teorii deductive, nici nu își înscrie rezultatele în sfera unor astfel de teorii. ⌜Acest lucru este suficient de clar dacă observăm teoria cea mai generală a cunoașterii, așa-numita teorie formală, de care ne-am ocupat în expunerile din *Prolegomene la logica pură*. Aceasta este⌝[1] o *completare filozofică a unei Mathesis pure*, într-un sens cât se poate
de extins, | care acoperă toate cunoștințele categoriale *a* [A 21]
priori în forma unor teorii sistematice. Teoria ⌜formală a⌝ cunoașterii – o teorie a teoriilor – precedă ca fundament

despre acele obiecte care nu sunt date în trăirile gândirii, obiecte despre care se poate spune că nu sunt cunoscute în sensul pregnant al cuvântului. Teoria cunoașterii nu tratează însă problema specială dacă putem cu adevărat să accedem la această cunoaștere pe baza datelor de care dispunem factual, și cu atât mai puțin își pune problema să realizeze această cunoaștere. Ea nu are în sine nimic de genul unei teorii.⌝

[1] A: ⌜Conform expunerilor din *Prolegomene la logica pură*, ea nu este nimic altceva decât⌝.

explicativ toate teoriile empirice, deci stă înaintea oricărei științe explicative a lumii reale, înaintea științei naturii fizice, pe de o parte, înaintea psihologiei, pe de altă parte și, desigur, înaintea oricărei metafizici. Ea nu intenționează să *explice* cunoașterea ⌜ca eveniment *factual* care survine în natura obiectivă⌝[1], nici în sens psihologic, nici psihofizic, ci să *clarifice ideea* cunoașterii după elementele sale constitutive, respectiv conform legilor ei. Nu dorește nici să urmărească raporturile reale de coexistență și succesiune în care se ordonează actele de cunoaștere din punct de vedere factual, ci aspiră la *înțelegerea sensului ideal* al relațiilor specifice prin care poate fi documentată obiectivitatea cunoașterii. Scopul ei este să aducă la claritate și distincție legile și formele pure ale cunoașterii, printr-un regres la o împlinire adecvată prin intuiție. Această clarificare ⌜se realizează în cadrul unei fenomenologii a cunoașterii, o fenomenologie orientată, după cum am văzut, asupra structurilor esențiale ale trăirilor „pure“ și asupra configurațiilor de sens care le însoțesc. Încă la început, ca și în toate stadiile ulterioare, susținerile ei științifice nu conțin nici cea mai mică afirmație cu privire la vreo existență
[H 28] reală. Deci nici o afirmație metafizică, | nici din sfera științelor naturii și, în particular, nici o afirmație psihologică, nu poate să joace vreun rol în premisele sale.⌝[2]

[1] A: ⌜eveniment temporal⌝.

[2] A: ⌜necesită, cum am văzut, într-o măsură deloc lipsită de importanță, o fenomenologie a trăirilor cunoașterii și a trăirilor intuiției și gândirii în genere, o fenomenologie care nu are alt scop decât analiza descriptivă a trăirilor, conform constituenților lor reali (*reel*), și nicidecum analiza lor genetică, din punct de vedere al raporturilor lor cauzale.⌝

| ⌜„Teoria“ cunoașterii, atunci când devine *per se* pur [B 22] fenomenologică, își găsește fără îndoială *aplicație* la toate științele „naive“ (în sensul bun al cuvântului), crescute natural, științe care se transformă pe această cale în științe „*filozofice*“. Ele se transformă în științe care oferă astfel cunoștințe clarificate și consolidate în orice sens ne-am putea gândi sau am putea pretinde. În ceea ce privește științele despre lumea reală, clarificările provenind din teoria cunoașterii mai pot fi caracterizate și prin expresia: analiză „metafizică“ sau analiză din perspectiva „filozofiei naturii“.⌝

Cercetările care urmează aspiră la această independență de orice presupoziție de natură metafizică, psihologică sau legată de științele naturii. Anumite observații, care se vor intercala ocazional în expunere, nu vor periclita, se înțelege, aceste cercetări, întrucât nu vor influența conținutul și caracterul analizelor. La fel, vor rămâne fără efect și exprimările prin care autorul se adresează publicului său, a cărui existență – ca și existența autorului însuși – nu reprezintă o presupoziție pentru conținutul acestor cercetări. Nici nu vom depăși limitele pe care ni le-am impus singuri dacă vom porni, spre exemplu, de la limba existentă și dacă vom discuta semnificația exclusiv comunicativă a unora dintre multele ei forme de exprimare. Vom vedea cu ușurință că, pentru teoria cunoașterii, sensul și valoarea analizelor ce urmează | nu depind de faptul că [A 22] există limbi în realitate și că oamenii se folosesc de ele în interacțiunile dintre ei ⌜sau că există în genere lucruri precum oamenii și natura⌝ și că acestea există și altfel decât în imaginație sau doar ca posibilitate.

Premisele autentice ale rezultatelor la care sperăm că vom ajunge trebuie exprimate în propoziții care satisfac cerința că ceea ce este exprimat prin ele îngăduie o *întemeiere fenomenologică adecvată*, | o împlinire prin *evidență*, în sensul cel mai riguros al cuvântului. În plus, aceste propoziții nu trebuie folosite ulterior în alt sens decât cel în care au fost stabilite inițial pe calea intuiției.

Cercetarea întâi

EXPRESIE ȘI SEMNIFICAȚIE

CAPITOLUL I [A 23]

Distincții fundamentale [B 23] [H 30]

§ 1. Dublul sens al conceptului de semn

Termenii *expresie* (*Ausdruck*) și *semn* (*Zeichen*) sunt tratați deseori ca sinonimi. Este util să observăm că ei nu coincid întotdeauna în vorbirea obișnuită. Orice semn este semn pentru ceva, dar nu orice semn are o „semnificație" (*Bedeutung*), un „sens" (*Sinn*) *exprimat* prin acel semn. În multe cazuri, nici nu putem spune că semnul „desemnează" ceea ce numim prin acel semn. Și chiar și acolo unde este permis să vorbim astfel, trebuie să observăm că desemnarea (*Bezeichnen*) nu este tot una cu acea „semnificare" (*Bedeuten*) caracteristică expresiilor. Semnul, în sens de *indiciu* (*Anzeichen*) (semn caracteristic, semn distinctiv etc.) *nu exprimă nimic*, în afară de cazul că îndeplinește, pe lângă funcția indicării (*Anzeigen*), și o funcție de semnificare. Dacă ne limităm pentru început, cum se întâmplă aproape fără să vrem, la expresii așa cum sunt date în interacțiunile vii ale vorbirii, conceptul de indiciu pare să aibă o sferă mai largă în comparație cu cel de expresie. Aceasta nu înseamnă că, din punct de vedere al conținutului, primul este genul, iar al doilea specia. *Semnificarea nu este de tipul semnului, în sensul unei indicări.* || [H 31] [B 24]
Dacă sfera conceptului de semnificare este mai restrânsă,

[A 24] | este doar pe baza faptului că semnificarea este legată, în vorbirea comunicativă, de o relație de tipul indicării; acest fapt livrează temeiul pentru un concept mai larg al semnificării, care poate să apară tocmai fără această legătură. *Expresiile* își păstrează funcția lor de semnificare și în *viața mentală izolată, unde nu mai pot funcționa ca indicii.* Cele două sensuri ale conceptului de semn nu stau prin urmare într-un raport de tipul celui dintre un concept mai larg și unul mai restrâns.

Este nevoie însă aici de lămuriri mai amănunțite.

§ 2. Esența indicării

Dintre cele două concepte asociate cuvântului *semn*, să ne ocupăm mai întâi cu cel de *indiciu.* Relația care se stabilește aici o numim relație de indicare. În acest sens, stigmatul este un semn pentru sclavi, steagul un semn pentru o națiune. În această categorie intră în genere „trăsăturile“ (*Merkmale*), în sensul originar al cuvântului, înțelese ca proprietăți „caracteristice“ destinate să ne facă să recunoaștem obiectele de care sunt atașate.

Însă conceptul de indiciu este mai general decât cel de trăsătură. Vorbim despre canalele de pe Marte ca despre niște semne pentru existența unor ființe inteligente pe Marte și spunem că oasele fosile sunt semne pentru existența animalelor antediluviene. Tot aici intră și semnele pe care le facem ca să ne amintim de ceva, cum este atât de des folositul nod la batistă, monumentele memoriale etc. Dacă anumite lucruri și evenimente potrivite, sau proprietățile acestora, sunt produse cu intenția de a funcționa ca indicii, ele se numesc semne, indiferent dacă exercită sau nu această

funcţie. Numai atunci când semnele sunt produse deliberat şi cu scopul indicării se vorbeşte şi despre *desemnare*, şi anume, pe de o parte, din perspectiva acţiunii care produce semnele distinctive (*Merkzeichen*) (imprimarea stigmatului, însemnarea cu cretă etc.), pe de altă parte, în sensul indicării în sine, deci din perspectiva obiectului pe care îl indică, respectiv pe care îl desemnează.

Aceste distincţii şi altele asemănătoare nu suprimă unitatea esenţială a conceptului de indiciu. || Numim un lucru indiciu în sens propriu atunci când şi acolo unde serveşte unei fiinţe gânditoare pentru a indica ceva. | Dacă dorim să surprindem elementul comun în toate acestea, trebuie să trimitem la aceste cazuri de funcţionare *in vivo*. Vom descoperi în aceste cazuri, ca element comun, faptul că anumite *obiecte* sau *stări de fapt*, de a căror existenţă cineva ia act, îi indică acestuia existenţa *altor obiecte sau stări de fapt*, în sensul că *acea persoană trăieşte*[1] *convingerea cu privire la existenţa celor dintâi ca pe un motiv (deşi nu evident) de a fi convins de existenţa celor din urmă sau de a presupune existenţa lor*. Această relaţie de motivare produce o *unitate descriptivă* în rândul acelor acte de judecare[2] prin care se constituie, pentru o fiinţă gânditoare, stările de fapt indicatoare şi indicate. ⌜Această unitate descriptivă nu poate fi concepută ca o „calitate formală" întemeiată pe actele judecării.⌝[3] Esenţa indicării se află tocmai în această unitate descriptivă. Mai clar spus, unitatea „motivaţională" a actelor noastre de judecare are ea însăşi caracterul

[A 25] [B 25] [H 32]

[1] A: ⌜resimte⌝.

[2] În A urmează: ⌜, o „calitate formală" întemeiată pe actele de judecare,⌝.

[3] Completare în B.

unei unități a judecății și, în consecință, posedă, luată ca totalitate, un corelat obiectual fenomenal, o stare de fapt unitară, care pare să existe în ea, să fie vizată prin ea. La drept vorbind, această stare de fapt nu spune nimic altceva decât că unele lucruri *ar fi cazul* sau *ar trebui* să existe, *deoarece* alte lucruri sunt date. Acest „deoarece", înțeles ca expresie a unei relații obiective, este corelatul obiectiv al motivației, luată ca o formă descriptivă aparte de întrețesere a actelor de judecare într-un singur act de judecare.

§ 3. Trimitere și demonstrație

Am schițat aici relațiile fenomenologice într-un mod atât de general, încât ceea ce gândim prin ideea de *trimitere* specifică indicării se aplică și pentru ideea de *demonstrație*, prezentă la inferența și întemeierea autentice. Cele două concepte trebuie însă separate. Am sugerat deja
[A 26] diferența când am subliniat mai sus *lipsa de transparență*
[B 26] a indicării. În cazurile în care ||| deducem cu claritate ⌜existența⌝[1] unei stări de fapt din existența altor stări de fapt,
[H 33] noi nu le numim pe cele din urmă indicii sau semne pentru primele. Și invers, vorbim de demonstrație în sens strict logic în cazul unei inferențe ușor de înțeles sau care poate fi înțeleasă. Cu siguranță că mult din ceea ce oferim ca demonstrație sau, în cazul cel mai simplu, ca raționament silogistic, este ininteligibil, ba chiar fals. Dar prin faptul că le considerăm demonstrații, ridicăm totuși pretenția că relația de consecință poate fi înțeleasă. De aceasta se leagă și următorul fapt: actului subiectiv de inferență și

[1] A: ⌜valabilitatea⌝.

demonstraţie îi corespunde obiectiv inferenţa sau demonstraţia, respectiv raportul obiectiv dintre temei şi consecinţă. Aceste unităţi ideale nu sunt trăirile corespunzătoare ale judecării, ci „conţinuturile“ lor ideale, propoziţiile. Premisele demonstrează concluzia, indiferent de cine afirmă aceste premise şi această concluzie sau unitatea dintre ele. Intervine aici o lege ideală, a cărei influenţă se întinde dincolo de judecăţile realizate *hic et nunc* printr-o motivaţie, o lege care subsumează într-o generalitate supraempirică toate judecăţile având un conţinut similar, ba mai mult, toate judecăţile de aceeaşi „formă“. Devenim conştienţi de această legitate, în mod subiectiv, atunci când producem întemeieri pe care le înţelegem. Ajungem la conştiinţa legii înseşi printr-o reflecţie ideativă asupra conţinuturilor judecăţilor – *i.e.* asupra propoziţiilor corespunzătoare – pe care le trăim ca un tot unitar în contextul relaţiei actuale de motivare (în inferenţa şi demonstraţia actuale).

În cazul indicării, nu întâlnim nimic din toate acestea. Aici, comprehensibilitatea şi, ca să vorbim obiectiv, cunoaşterea unei conexiuni ideale între conţinuturile judecăţilor în discuţie este pur şi simplu exclusă. Când spunem că starea de fapt *A* este un indiciu pentru starea de fapt *B*, că existenţa uneia trimite la faptul că şi cealaltă există, putem fi absolut siguri în legătură cu aşteptarea noastră că *B* există cu adevărat. Dar acest fel de a vorbi nu implică existenţa vreunei conexiuni obiective necesare între *A* şi *B*, un raport pe care să îl înţelegem cu claritate. Conţinuturile judecăţilor nu stau aici || într-o relaţie de genul celei [A 27] [B 27]
dintre premise şi concluzii. Se întâmplă uneori să vorbim de indicii şi atunci când există un raport obiectiv dc întemeiere, unul mediat. | De exemplu, spunem că un [H 34]

matematician se poate servi de împrejurarea că o ecuație algebrică are un grad impar ca semn că ecuația are cel puțin o soluție reală. Dar, ca să fim mai exacți, avem în vedere aici doar posibilitatea ca matematicianul să extragă un motiv imediat, netransparent, din constatarea că ecuația are un grad impar, pentru a se folosi de acea proprietate legică a ecuației în scopul calculelor sale. Aceasta nu înseamnă însă că el realizează în mod actual și conexiunea de idei care demonstrează cu evidență această legătură. În astfel de situații, în care anumite stări de fapt servesc genuin ca indicii pentru alte stări de fapt, care rezultă de altfel deductiv din primele, atunci când le considerăm în și pentru sine, nu putem spune că primele servesc în gândire ca temeiuri logice pentru ultimele, ci doar că funcționează astfel în virtutea unei conexiuni[1] între *convingeri* – înțelese ca trăiri psihice sau dispoziții –, o conexiune stabilită fie pe baza unei demonstrații anterioare, fie prin apel la autoritate. Desigur, această situație nu se schimbă cu nimic dacă i se adaugă eventual o cunoaștere, fie și una doar habituală, cu privire la existența obiectivă a unei conexiuni raționale.

Dacă indicarea (respectiv conexiunea motivatoare prin care indicarea ne apare ca o relație ce se dă obiectiv) nu are nici o relație de esență cu conexiunea necesară, se naște întrebarea dacă ea nu pretinde să aibă o relație de esență cu conexiunea de probabilitate. Acolo unde ceva trimite la altceva, unde convingerea despre existența unui lucru oferă un motiv *empiric* (deci probabilistic, nu necesar) pentru convingerea despre existența altui lucru, nu ar trebui

[1] În A urmează: ⌜empiric psihologice⌝.

oare să considerăm că acea convingere motivatoare conține un *temei de probabilitate* pentru convingerea motivată? Nu este aici locul potrivit să discutăm mai în amănunt această problemă ce se impune de la sine. Să observăm doar că un răspuns afirmativ la această întrebare este valabil doar în măsura în care se dovedește că și aceste tipuri de motivații empirice || stau sub o jurisdicție ideală, lucru [A 28] [B 28]
care să ne permită să vorbim despre motivații îndreptățite sau neîndreptățite, să vorbim, din punct de vedere obiectiv, despre indicii reale – sau valabile, | care pot servi ca [H 35]
temei pentru o anumită probabilitate sau, eventual, pentru certitudinea ⌜empirică⌝[1] –, în opoziție cu indicii doar aparente, care nu sunt valabile și nu pot livra un temei pentru vreo probabilitate. Să ne gândim, spre exemplu, la controversa dacă fenomenele vulcanice sunt sau nu niște indicii pentru faptul că interiorul Pământului se află într-o stare incandescentă și fluidă. Un lucru este sigur: vorbirea despre indicii nu presupune o relație determinată cu considerațiile de probabilitate. În genere, la baza unei astfel de vorbiri nu stau simple presupuneri, ci judecăți ferm exprimate. De aceea, jurisdicția ideală, căreia i-am acordat un domeniu pentru sine, va pretinde să restrângem, pentru moment, convingerile noastre ferme la nivelul mai modest al unor presupuneri.

Mai adaug aici că nu avem cum să evităm să vorbim despre motivații într-un sens general, care acoperă deopotrivă conceptul de întemeiere și cel de indicare empirică, întrucât există aici, într-adevăr, un element comun, imposibil de ignorat din perspectivă fenomenologică. Acest

[1] A: ⌜fizică⌝.

element comun este atât de vizibil, încât se face manifest chiar și în vorbirea obișnuită. Noi vorbim despre deducție și inferență nu doar în sens logic, ci și în sensul empiric al indicării. Elementul comun este destul de extins: el cuprinde domeniul fenomenelor simțirii, în special fenomenele volitive, domeniu în care se vorbește în mod originar despre motive. Cuvântul „deoarece" joacă și aici un rol, acoperind o zonă lingvistică la fel de mare ca și ideea de motivație, înțeleasă în sensul cel mai general. De aceea, nu pot să consider îndreptățită critica pe care Meinong o aduce terminologiei brentaniene, pe care am adoptat-o de altfel aici.* Sunt însă cu totul de acord cu el că, atunci când percepem că ceva este motivat, nu avem nici pe departe în vedere același lucru ca atunci când îl percepem[1] ca fiind cauzat.

[A 29]
[B 29]
§ 4. *Excurs despre apariția indicării din asociere*

Faptele psihice în care își află ⌜„originea"⌝[2] conceptul de indiciu – fapte prin care el poate fi sesizat în mod abstract – intră într-o altă grupă de fapte, cunoscută sub numele de „asociere de idei", denumire consacrată istoric
[H 36] în această formă. | Din această categorie fac parte nu doar fapte precum „înlănțuirea ideilor" prin „reactualizarea" lor, adică ceea ce exprimă legile asocierii, ci și alte fapte, prin care asocierea se manifestă într-o manieră creatoare, atunci când dă naștere, pe o cale descriptivă, la

* *Cf.* Meinong, *Gött. gel. Anz.*, 1892, p. 446.
[1] *Adaosuri și corecturi* la ediția A: ⌜intern (= evident, adecvat)⌝.
[2] A: ⌜originea psihologică⌝.

caracteristici și forme de unitate speciale.* Asocierea nu se petrece în sensul că anumite conținuturi sunt actualizate în conștiință și lăsate apoi să formeze diferite conexiuni cu conținuturile existente, după cum prescrie esența unora sau a altora, sau natura genului din care fac parte. Ea nu poate împiedica formarea unor unități bazate exclusiv pe conținuturi, cum este spre exemplu unitatea conținuturilor vizuale în câmpul vizual. Totuși, asocierea realizează noi caracteristici și unități fenomenologice care nu își au temeiul lor legic necesar în însăși conținuturile trăite, în genurile momentelor lor abstracte.** Când *A* aduce în conștiință pe *B*, noi nu suntem conștienți de cele două lucruri simultan sau succesiv, dar, de cele mai multe ori, ***simțim*** cum se impune o conexiune între ele, în virtutea căreia primul lucru trimite la al doilea, || căruia pare că [A 30] [B 30]

* Vorbirea personificatoare pe care o folosim când spunem că asocierea creează ceva, la fel și în cazul altor expresii figurative asemănătoare, nu trebuie blamată, deoarece acestea sunt expresii mai comode pentru exprimare. Oricât de importantă este o descriere științifică exactă a faptelor la care ne referim – deși, tocmai pentru că este exactă, este și foarte complicată –, o exprimare figurativă nu va fi niciodată de prisos, atunci când dorim să facilităm o înțelegere mai ușoară și în cazurile unde nu se impune cea mai riguroasă exactitate.

** Vorbesc mai sus despre ***conținuturi trăite***, însă nu și despre obiectele sau procesele care apar sau sunt doar presupuse. Toate elementele prin care ***se constituie în mod real*** (***reel***) conștiința individuală ce „trăiește" sunt conținuturi trăite. Ceea ce percepe, își amintește sau își reprezintă conștiința este un obiect presupus (intențional).[i] Mai îndeaproape despre acest subiect *cf.* Cercetarea a V-a.

[i] ⌜În A urmează: Doar în situații excepționale coincid cele două planuri.⌝

îi *aparține*. Contribuția[1] constantă a funcției asociative este să transforme simpla coexistență în coapartenență sau, ca să fim mai exacți, să configureze coexistențele ca unități intenționale care își aparțin unele altora. Întreaga lume a experienței – ca unitate empirică a lucrurilor și proceselor, a ordinii și relațiilor dintre lucruri – este o unitate fenomenală, un rezultat al coapartenenței pe care o simțim între părțile și aspectele ce se profilează unitar pe fondul obiectualității, așa cum ne apare. În apariția fenomenală, un lucru trimite la un altul, după o anumită ordine și legătură. Singurul lucru identic cu sine din aceste trimiteri când înainte, când înapoi, nu este conținutul [H 37] trăit pur și simplu, | ci obiectul așa cum ne apare (sau o parte a lui, o trăsătură etc.). Vorbim de apariția lui numai în măsura în care experiența conferă conținuturilor un nou *caracter* ⌜fenomenologic⌝[2], astfel că aceste conținuturi nu mai sunt în și pentru sine, ci fac cu putință reprezentarea unui obiect diferit de ele. Faptul indicării intră și el în acest domeniu. În virtutea relației de indicare, un obiect sau o stare de fapt nu doar amintește de un alt obiect sau de o altă stare de fapt, spre care trimite în acest fel, ci, mai mult, depune cumva mărturie, sprijină presupunerea că acel obiect există deopotrivă, ne face să simțim aceasta nemijlocit, în felul cum am descris mai sus.

[1] În A urmează: ⌜psihologic⌝.
[2] A: ⌜psihic⌝.

§ 5. Expresiile înțelese ca semne care posedă semnificație. Delimitarea unui înțeles al expresiei care nu interesează pentru discuția de față

De semnele care indică ceva diferențiem semnele *care posedă o semnificație*, adică *expresiile*. Folosim aici termenul de „expresie" într-un sens limitat: din sfera lui de aplicație vom exclude o parte din ceea ce este desemnat ca expresie în vorbirea curentă. Când trebuie să fixăm conceptele din punct de vedere terminologic, acolo unde nu ne stau la dispoziție decât termeni echivoci, suntem nevoiți să forțăm cumva limbajul. Vom stabili astfel, pentru a înlesni o înțelegere provizorie, că orice *vorbire* sau parte de vorbire, precum și orice alt semn care este în esență de aceeași natură, vor fi considerate expresii, cu precizarea că nu importă aici dacă || acea vorbire este efec- [A 31] [B 31]
tiv exprimată, cu alte cuvinte dacă este sau nu îndreptată spre o persoană, cu intenția de a comunica ceva. Excludem de asemenea din această definiție mimica și gesturile care însoțesc vorbirea involuntar și, în orice caz, fără intenție comunicativă – forme prin care stările mentale ale unei persoane capătă „expresie" într-o manieră inteligibilă pentru cei din jur, chiar și în lipsa unei vorbiri care să le completeze. Astfel de exprimări nu sunt expresii în sensul în care sunt actele de vorbire. În conștiința celui care le exprimă, ele nu se identifică, din punct de vedere fenomenal, cu trăirile exprimate, așa cum se întâmplă cu actele de vorbire. Nu putem spune că cineva comunică un lucru cuiva prin astfel de exprimări. Lor le lipsește intenția de a prezenta într-o formă expresivă anumite „idei", fie cuiva anume, | fie propriei persoane, în măsura [H 38]
în care nu mai este prezent altcineva. Pe scurt, astfel de

„expresii“ nu au de fapt *nici o semnificație*. Lucrul acesta nu se schimbă dacă o altă persoană poate să interpreteze exprimările noastre involuntare (de exemplu, acele „schimbări ale mimicii“) și dacă persoana respectivă reușește pe această cale să afle câte ceva despre ideile noastre și despre ceea ce simțim. Ele „semnifică“ ceva pentru acea persoană doar în măsura în care le interpretează; dar nici pentru el nu au vreo semnificație, în sensul tipic în care au semnificație semnele verbale, ci doar în sensul unor indicii.

În considerațiile care urmează, aceste distincții vor ajunge la o claritate conceptuală deplină.

§ 6. Problema distincțiilor fenomenologice și intenționale care aparțin intrinsec expresiilor

Se obișnuiește să se distingă două aspecte cu privire la orice expresie:

1. Expresia considerată sub aspect fizic (semnele sensibile, complexul sonor articulat, semnele scrise pe hârtie etc.)

2. O anumită secvență de trăiri psihice, legate asociativ de expresie, care o fac să devină expresia a ceva. În general, aceste trăiri psihice sunt denumite *sensul* sau *semnificația*
[A 32] [B 32] expresiei, || considerând că aceste denumiri sunt în acord cu ceea ce semnifică termenii în vorbirea curentă. Vom vedea însă că această concepție nu este corectă și că doar distincția dintre semnul fizic și trăirile care conferă sens nu este în genere suficientă, și mai ales că nu este suficientă pentru scopurile logicii.

Ceea ce avem aici în vedere a fost deja de mult timp observat cu privire la cazul special al numelor. Se face distincția între ceea ce numele „anunță“ (și anume, acele

trăiri psihice) și ceea ce semnifică. Mai departe, distingem între ceea ce semnifică numele (sensul, „conținutul" reprezentării nominale) și ceea ce el numește (obiectul reprezentării). Vom vedea că distincții asemănătoare sunt necesare pentru toate expresiile. Va trebui să le cercetăm esența în amănunțime. | Pornind de la astfel de distincții am ajuns [H 39]
la separarea conceptelor de „expresie" și „indiciu", ceea ce nu intră în conflict cu faptul că expresiile pot funcționa în vorbirea curentă și ca indicii, după cum vom arăta în cele ce urmează. La acestea se vor adăuga mai târziu alte distincții importante, care se referă la relațiile posibile dintre semnificație și intuiția care ilustrează semnificația, acea intuiție care o aduce eventual la stadiul de evidență. Doar printr-o atentă considerare a acestor relații vom putea să delimităm cu precizie conceptul de semnificație și, în continuare, vom putea să precizăm în ce constă opoziția fundamentală dintre funcția simbolică și funcția epistemologică a semnificațiilor.

§ 7. Expresiile din perspectiva funcției lor în comunicare

Să ne ocupăm pentru început cu funcția comunicativă a expresiilor. Vom putea astfel să conturăm distincțiile logice fundamentale. Expresiile sunt destinate, de altfel, prin originea lor să îndeplinească această funcție. Complexul de sunete articulate (respectiv semnele scrise) devine cuvânt vorbit sau fragment al unei vorbiri care transmite ceva, doar atunci când vorbitorul le produce cu intenția „de a se pronunța despre ceva" pe această cale, cu alte cuvinte, doar atunci când le înzestrează, prin mijlocirea unor acte
psihice, cu un sens || pe care dorește să îl transmită ascultă- [A 33] [B 33]
torului. Iar transmiterea devine posibilă prin faptul că

ascultătorul înțelege intenția vorbitorului. El arată aceasta în măsura în care privește vorbitorul ca pe o persoană care *îi vorbește lui*, și nu doar ca pe cineva care produce niște sunete, deci în măsura în care vede în el o persoană care, odată cu acele sunete, efectuează anumite acte care înzestrează sunetele cu un sens. Sunetele anunță aceste acte și transmit sensul lor. Ceea ce face posibilă înainte de toate interacțiunea mentală, ceea ce face ca vorbirea fluentă să fie vorbire este corelația dintre trăirile fizice și psihice interdependente ale persoanelor angajate în comunicare, corelație care este mijlocită de latura fizică a vorbirii. Actul vorbirii și actul ascultării, actul prin care aducem la cunoștință, prin vorbire, trăirile psihice și actul prin care luăm cunoștință de acestea din urmă, ascultându-le, sunt acte intercorelate.

[H 40] | Dacă urmărim această relație, vom recunoaște imediat că, în vorbirea *comunicativă*, toate expresiile funcționează ca *indicii*. Ele servesc ascultătorului ca semne pentru „ideile" vorbitorului, adică pentru acele trăiri psihice ale vorbitorului care conferă sens, ca și pentru alte trăiri psihice ce însoțesc intenția de comunicare. Această funcție a expresiilor verbale o vom numi *funcția de semnalare sau funcția aducerii la cunoștință* (*die kundgebende Funktion*).[a]

[a] Husserl delimitează o dimensiune a expresiilor care este, în genere, de la sine înțeleasă, fapt pentru care trece deseori neobservată. Este vorba despre funcția expresiilor de a stabili relația comunicativă ca atare, dincolo de proprietatea lor de a transmite un conținut prin intermediul sensului exprimat. Prin expresii precum „a anunța", „a semnala", „a aduce la cunoștință", „a face cunoscut" se are în vedere în traducerea de față funcția expresiilor de a mijloci *și* actele psihice prin care vorbitorul transmite conținuturile comunicate. În acest fel, ascultătorul îl percepe pe vorbitor

Conținutul actului prîn care aducem la cunoștință ceva (*Kundgabe*) îl formează trăirile psihice aduse la cunoștință. Sensul predicatului „adus la cunoștință" (*kundgegeben*) poate fi înțeles într-o manieră mai largă sau mai restrânsă. În sens restrâns, acest predicat se limitează doar la actele care conferă sens, în timp ce sensul mai larg se referă la toate actele unui vorbitor care îi sunt atribuite de către ascultător pe baza discursului pe care vorbitorul îl produce (și eventual prin faptul că discursul enunță ceva despre ele). Spre exemplu, dacă ne exprimăm în legătură cu o dorință, ceea ce aducem la cunoștință în sensul restrâns al cuvântului este judecata noastră despre acea dorință, iar în sens larg, aducem la cunoștință dorința însăși. La fel stau lucrurile și în cazul unui enunț obișnuit de percepție, pe care auditorul îl consideră, fără alte investigații, ca ținând de o percepție actuală. Actul percepției este adus la cunoștință în sensul larg al sintagmei, în timp ce, în sens restrâns, spunem despre judecata construită

ca fiind o persoană care i se adresează (A 34, H 85). Cum se spune puțin mai jos, ascultătorul percepe cum vorbitorul exprimă anumite acte psihice, pe care nu le trăiește el însuși, ci le percepe ca pe ceva „extern". Expresiile funcționează astfel ca indicii și pentru aceste acte psihice. Într-un alt exemplu, Husserl vorbește despre judecată ca trăire psihică, deci actul judecării, care este semnalat sau adus la cunoștință în procesul comunicării, spre deosebire de semnificația judecății sau conținutul comunicat. Sau, ca să luăm alt exemplu: printr-o judecată ipotetică, actul psihic subiectiv al presupunerii ipotetice este semnalat sau adus la cunoștință în același moment în care capătă expresie ceva obiectiv și ideal, ipoteza împreună cu conținutul ei conceptual (H 51). În fine, funcția aducerii la cunoștință trebuie înțeleasă ca un auxiliar al funcției de semnificare (H 64) (n. tr.).

[A 34] pe acel act că este adusă la cunoștință. Vedem astfel ||
[B 34] că vorbirea obișnuită permite să denumim o trăire pe care o aducem la cunoștință (*kundgegeben*) și ca trăire *exprimată* (*ausgedrückt*).

Înțelegerea actului aducerii la cunoștință nu este totuna cu o cunoaștere conceptuală a acelui act și nici un act de judecare de felul enunțării; este vorba pur și simplu despre faptul că ascultătorul îl concepe (apercepe) *intuitiv* pe vorbitor ca fiind o persoană care exprimă un lucru sau altul, sau, cum mai putem spune, îl *percepe* ca fiind o astfel de persoană. Când ascult pe cineva, îl percep ca pe un vorbitor, îl ascult cum povestește, demonstrează, se îndoiește, exprimă dorințe etc. Ascultătorul percepe actul aducerii la cunoștință în același sens în care o percepe și pe persoana care aduce la cunoștință acel lucru – deși fenomenele psihice care îl fac pe acesta din urmă să fie o persoană, așa cum sunt aceste fenomene, nu pot face parte din intuiția altuia. Exprimarea comună ne permite să vorbim și despre percepția trăirilor psihice aparținând unor persoane străine. „Vedem“ mânia lor, durerea lor etc.
[H 41] Acest fel de a vorbi este | absolut corect, atâta vreme cât suntem de acord să calificăm și lucrurile corporale externe drept obiecte percepute și câtă vreme nu limităm, în general, conceptul de percepție la percepția adecvată, adică la intuiția în sens riguros. Dacă natura esențială a percepției constă în a prezuma intuitiv că, atunci când sesizăm un lucru sau un proces, acestea sunt date ele însele, în mod prezent – iar această prezumție este posibilă, ba chiar, în cele mai multe dintre cazuri, este dată în mod actual, fără nici o construcție conceptuală sau exprimată în vreun fel –, atunci actul prin care luăm cunoștință (*Kundnahme*)

este doar o simplă percepție a actului prin care aducem la cunoștință (*Kundgabe*). Distincția esențială pe care tocmai am discutat-o este, desigur, prezentă și aici. Ascultătorul percepe cum vorbitorul exprimă anumite trăiri psihice și, în acest fel, el percepe și aceste trăiri. Dar el nu le și trăiește, nu are despre acestea o percepție „internă“, ci una „externă“. Este vorba despre diferența enormă dintre a sesiza în mod actual, printr-o intuiție adecvată, un lucru existent și a sesiza în mod prezumtiv o astfel de existență, pe baza unei reprezentări intuitive, dar inadecvate. În primul caz, avem de-a face cu o existență trăită, | în ultimul [B 35]
caz, cu o existență presupusă, | căreia nu îi corespunde [A 35]
nici un adevăr. Înțelegerea reciprocă necesită o anumită corelație a celor două acte psihice care au loc când aducem la cunoștință și când luăm cunoștință de ceva, însă nu este nevoie și de identitatea lor perfectă.

§ 8. Expresiile în viața interioară solitară

Până acum am discutat despre expresii din perspectiva funcției lor în comunicare, funcție care depinde în cele din urmă de faptul că expresiile pot juca și rolul de indicii. Dar expresiile joacă un rol însemnat și în viața interioară, care nu este împărtășită în interacțiunea directă. Este clar că această schimbare a funcției expresiilor nu afectează ceea ce face ca ele să fie expresii. Ele au semnificațiile lor ca și înainte, și anume aceleași semnificații ca în dialog. Un cuvânt încetează să fie cuvânt doar atunci când interesul nostru se orientează exclusiv asupra laturii sale sensibile, asupra cuvântului ca simplă | structură de sunete. Însă [A 35]
atunci când trăim momentul înțelegerii lui, el exprimă

ceva, și anume același lucru, indiferent dacă este sau nu adresat cuiva.

Este clar că semnificația unei expresii și orice mai caracterizează esența unei expresii nu se reduce la funcția aducerii la cunoștință. Sau ar trebui poate să spunem că și în viața interioară solitară folosim expresiile pentru a aduce la cunoștință ceva, doar că această acțiune nu se îndreaptă către o altă persoană? Ar trebui să spunem cumva că, în solilocviile sale, vorbitorul discută cu sine, că propriile cuvinte îi servesc și lui ca semne, ca indicii pentru propriile trăiri psihice? Nu cred că cineva poate susține o astfel de concepție. Desigur, cuvintele funcționează ca semne și aici, ca peste tot; și aici putem spune despre cuvinte că arată înspre ceva. Dar dacă reflectăm la relația dintre expresie și semnificație și dacă secționăm în final această trăire complexă (și, de altfel, intrinsec unitară) asociată cu expresia înzestrată cu sens pentru a distinge cei doi factori, cuvânt și sens, atunci cuvântul ne apare *per se* indiferent, în timp ce sensul pare să fie ceea ce are „în vedere“
[A 36] cuvântul, lucrul vizat cu ajutorul acestui semn. || Se pare
[B 36] că expresia orientează astfel interesul dinspre sine spre sensul ei, ea arată către sensul pe care îl posedă. Dar acest „fapt de a arăta spre“ (*Hinzeigen*) nu este o „indicare“ (*Anzeigen*) de felul celei despre care am discutat mai sus. Existența semnului nu motivează existența semnificației sau, mai exact spus, ea nu motivează convingerea noastră despre existența semnificației. Ceea ce servește ca indiciu (semn caracteristic) trebuie să fie perceput de noi ca *existent*. Acest lucru este valabil pentru expresiile folosite în vorbirea dialogală, nu însă și pentru expresiile din vorbirea solitară. În cazul din urmă, ne mulțumim, în general, doar

cu cuvinte imaginate, în loc să folosim cuvinte reale. În imaginația noastră, cuvântul vorbit sau tipărit plutește parcă prin fața noastră, însă el nu există în realitate. Nu trebuie să confundăm reprezentările din imaginație sau conținuturile imaginative care le stau la bază cu obiectele imaginate prin mijlocirea lor. Nu sunetul imaginat sau tipăritura imaginată sunt cele care există, ci reprezentarea lor imaginativă. Diferența despre care vorbim este la fel ca aceea dintre centaurii imaginați și reprezentarea imaginativă despre aceste creaturi. Non-existența cuvântului nu ne deranjează. Dar nici nu ne interesează, deoarece nu joacă vreun rol pentru funcția expresiei ca expresie. | Lucrurile [H 43] stau altfel atunci când funcției de semnificare a expresiilor i se adaugă și funcția lor de aducere la cunoștință: aici, ideea la care ne referim nu trebuie doar să poată fi exprimată sub forma unei semnificații, ci trebuie să poată fi și mijlocită sub forma unei aduceri la cunoștință, lucru care este posibil doar când vorbim și ascultăm efectiv.

Într-un anumit sens, se poate *vorbi* chiar și într-un solilocviu și este cu siguranță posibil să te consideri și în acest caz un „vorbitor“, eventual un vorbitor care se adresează sieși, ca atunci când, de exemplu, cineva își spune lui însuși: „Aici ai greșit, nu mai poți continua așa.“ Dar aici nu putem spune că s-a „vorbit“ în sensul genuin al cuvântului, că am comunicat sau că am mijlocit ceva, ci doar ne imaginăm că suntem deopotrivă vorbitor și ascultător. În vorbirea monologică, cuvintele nu pot îndeplini funcția de indicii pentru existența actelor psihice, întrucât o astfel de indicare || ar fi aici total lipsită de scop. [A 37] [B 37] Trăim actele respective în chiar același moment în care rostim cuvintele.

§ 9. Distincțiile fenomenologice dintre apariția fizică a expresiei, actul care conferă sens (sinngebender Akt) *și actul care împlinește sensul* (sinnerfüllender Akt)

Dacă facem abstracție de trăirile care țin în special de actul aducerii la cunoștință și analizăm expresiile din punctul de vedere al diferențelor ce le revin, deopotrivă, fie în dialog, fie în monolog, se pare că rămân două lucruri: expresia ca atare și ceea ce ea exprimă ca semnificație (sau sens) al ei. Aici sunt implicate mai multe relații legate unele de altele. Vorbirea despre „ceea ce este exprimat“ și despre „semnificație“ are, în mod corespunzător, mai multe înțelesuri. Dacă ne menținem pe terenul descrierii pure[1], fenomenul concret al expresiei înzestrate cu sens se divide, pe de o parte, într-un *fenomen fizic*, prin care expresia se
[H 44] constituie pe latura ei fizică, și, pe de altă parte, | în *actele* care îi conferă *semnificație* și, eventual, *plinătate intuitivă*, acte prin care se constituie relația cu o obiectualitate exprimată. Datorită acestor acte, expresia reprezintă mai mult decât simplul sunet verbal. Expresia *vizează* ceva și, pe baza acestei vizări, se referă la ceva obiectual. Acest ceva obiectual poate apărea ca un lucru prezent, în mod actual, sau poate fi măcar prezentificat, pe baza intuițiilor care îl însoțesc (ca în cazul imaginilor mentale). Când are loc acest lucru, se realizează și relația cu obiectualitatea. Sau este posibil ca acest lucru să nu aibă loc. Atunci, expresia funcționează ca o expresie cu sens, ea este oricum mai mult decât doar sunetul verbal, dar îi lipsește acea intuiție fondatoare, intuiția care îi livrează obiectul. Relația dintre

[1] A: ⌜psihologice⌝.

expresie și obiect nu se realizează, întrucât rămâne închisă în simpla intenție de semnificare. Spre exemplu, un *nume* numește în orice situație obiectul său, în măsura în care *vizează* acel obiect. Însă numele va trebui să se limiteze doar la simpla vizare, || dacă obiectul nu este dat intuitiv [A 38] [B 38] în fața noastră, cu alte cuvinte, dacă nu este dat ca obiect numit (vizat). În măsura în care intenția de semnificare, ce era la început *goală* (*leer*), se împlinește (*erfüllt*), se realizează și relația obiectuală, iar numirea devine o relație conștientă actuală între nume și obiectul numit.

Pe baza distincției dintre intențiile de semnificare neînsoțite de intuiție și intențiile de semnificare împlinite intuitiv, trebuie să distingem între alte două acte sau serii de acte (lăsând totodată deoparte actele sensibile prin care expresia se realizează ca apariție, sub forma unui sunet verbal). Pe de o parte, avem actele care sunt *esențiale* expresiei, în măsura în care aceasta este în genere expresie, adică sunet verbal înzestrat cu sens. Pe acestea le vom numi *acte care conferă semnificație* sau *intenții de semnificare* (*Bedeutungsintentionen*).[a] Pe de altă parte, avem o serie de acte care sunt, ce-i drept, neesențiale expresiei ca atare, dar care stau totuși într-o relație logică fundamentală cu ea. Aceste acte *împlinesc* (confirmă, întăresc, ilustrează) mai

[a] Pentru a nu induce ideea greșită că semnificațiile ar avea intenții (întrucât *Bedeutungsintention* ar putea fi redat și cu „intenție a semnificației“), am optat pentru „intenție de semnificare“. Este vorba despre o intenție orientată spre semnificație, altfel spus, componenta fenomenologică a expresiei prin care este vizată semnificația, care, pentru Husserl, este un obiect ideal. În limba engleză, conceptul este tradus prin *meaning-intention* sau *significational intention* (n. tr.).

mult sau mai puțin adecvat intenția de semnificare și reușesc astfel să actualizeze relația expresiei cu un obiect. Pe aceste acte, care fuzionează cu actele care conferă semnificație într-o unitate a cunoașterii sau a împlinirii (*Erfüllung*), le vom numi *acte care împlinesc semnificația*. Expresia mai scurtă de „împlinire a semnificației" (*Bedeutungserfüllung*) poate fi folosită doar în cazurile în care putem exclude con-
[H 45] fuzia firească dintre aceste acte și *întreaga* trăire, | trăirea prin care intenția de semnificare își află împlinirea într-un act corelativ. În relația realizată dintre expresie și obiectualitatea* ei, expresia înzestrată cu sens devine una cu actele împlinirii semnificației. Mai întâi, sunetul verbal devine una cu intenția de semnificare, iar aceasta devine la rândul ei una cu împlinirea corespunzătoare a semnificației, în același fel în care intențiile devin, în genere, una cu împlinirea lor. Termenul „expresie" se referă *prin*
[A 39] *excelență* || – acolo unde nu este vorba despre expresii „pur
[B 39] și simplu" – la *expresia înzestrată cu sens*. Prin urmare, nu ar trebui la drept vorbind să se spună, cum se întâmplă deseori, că *expresia exprimă semnificația* (intenția) ei. Este mai potrivit să spunem că *ceea ce este exprimat prin expresie, ca întreg, este actul care împlinește intenția*, întocmai cum spunem, spre exemplu, despre un enunț că dă expresie unei percepții sau unui act de imaginație.

Nu mai este nevoie să arătăm aici că și actele care conferă semnificație, precum și cele care împlinesc semnificația pot să facă parte, în cazul unei vorbiri comunicative,

* Folosesc deseori expresia nedeterminată de obiectualitate (*Gegenständlichkeit*) întrucât este vorba aici, în general, nu numai despre obiecte, în sensul restrâns al termenului, ci și despre stări de fapt, trăsături, forme neautonome reale sau categoriale etc.

din actul aducerii la cunoștință. Actele din prima categorie constituie chiar nucleul esențial al aducerii la cunoștință. Interesul intenției comunicative trebuie să fie în primul rând acela de a face cunoscute ascultătorului tocmai aceste acte. Numai în măsura în care ascultătorul atribuie vorbitorului actele în discuție, reușește să îl înțeleagă.

§ 10. Unitatea fenomenologică a acestor acte

Actele diferențiate mai sus – pe de o parte cele care privesc apariția exterioară a expresiei, pe de altă parte cele care se referă la intenția de semnificare, eventual și cele care privesc împlinirea acestei intenții – nu alcătuiesc în conștiința noastră ceva de genul unui conglomerat, ca și cum ar fi date pur și simplu simultan. Ele formează mai degrabă o unitate în care fuzionează profund și care prezintă un caracter special. Fiecare știe din propria experiență că cele două serii de acte cântăresc diferit, lucru prin care se reflectă asimetria relației dintre expresie și | obiectul pe care aceasta îl exprimă (numește) prin mijlocirea semnificației. Și reprezentarea cuvântului, dar și actul care conferă sens sunt trăite; însă, în timp ce trăim reprezentarea cuvântului, trăirea nu rezidă nici pe departe în această reprezentare, ci doar în producerea sensului acelui cuvânt, a semnificației sale. Și în măsura în care facem aceasta, în timp ce suntem absorbiți de producerea intenției de semnificare și, eventual, de împlinirea acestei intenții, interesul nostru se îndreaptă în întregime asupra obiectului vizat prin acea intenție și numit prin mijlocirea ei. | (La o privire mai atentă, ambele feluri de a vorbi spun | același lucru.) Funcția cuvântului (sau, mai degrabă, funcția reprezentării [H 46] [B 40] [A 40]

intuitive a cuvântului) este aceea de a provoca în noi apariția acelui act care conferă sens și de a trimite la ceea ce este vizat „în" acel act, la ceea ce este eventual dat prin intuiția care împlinește intenția. Pe scurt, funcția cuvântului este de a orienta interesul nostru exclusiv în această direcție.

Această trimitere nu poate fi descrisă ca un simplu fapt obiectiv de schimbare uzuală a interesului de la un lucru la altul. Împrejurarea că două obiecte *A* și *B* pe care ni le reprezentăm stau într-o anumită relație, datorită unei coordonări psihice ascunse, astfel încât reprezentarea lui *A* provoacă de regulă reprezentarea lui *B*, iar interesul nostru se mută în acest fel de la *A* la *B* – această împrejurare nu este suficientă ca să facă din *A* expresia reprezentării lui *B*. Faptul-de-a-fi-expresie este mai degrabă un moment descriptiv în *unitatea trăirii* semnului și a lucrului semnificat.[1]

În ceea ce privește diferența descriptivă dintre apariția fizică a semnului și intenția de semnificare ce îi imprimă acestei apariții statutul unei expresii, ea devine foarte clară dacă ne îndreptăm atenția mai întâi asupra semnului ca atare, asupra cuvântului tipărit. Dacă facem acest lucru, vom avea o percepție externă (respectiv o reprezentare externă intuitivă) ca oricare alta, iar obiectul acestei percepții pierde caracterul său de cuvânt. Dacă obiectul percepției funcționează din nou ca un cuvânt, caracterul reprezentării sale se schimbă total. Cuvântul (ca element individual extern) este pentru noi, ce-i drept, prezent intuitiv, el persistă încă în apariția sa; însă interesul nostru nu se mai îndreaptă asu-
[H 47] pra lui, el nu mai este acum, la drept vorbind, | obiectul

[1] În A urmează: ⌜mai exact, *între apariția înzestrată cu sens a semnului și actul care împlinește sensul*⌝.

„activității noastre mentale“. Interesul nostru, intenția sau vizarea noastră – expresii sinonime dacă sunt luate într-un sens suficient de larg – se orientează exclusiv asupra lucrului vizat prin actul ce conferă sens. Dacă este să folosim limbajul strict fenomenologic, aceasta nu înseamnă decât că reprezentarea intuitivă, || prin care se constituie apariția [B 41] [A 41] fizică a cuvântului, suferă o modificare fenomenală esențială în momentul în care obiectul ei capătă statutul unei *expresii*. În vreme ce elementele prin care se constituie apariția obiectului rămân neschimbate, se schimbă caracterul intențional al trăirii. Se constituie în acest fel, fără să fie nevoie de vreo intuiție care să împlinească sau să ilustreze intenția semnificării, un act al semnificării, care își află suportul în conținutul intuitiv al reprezentării cuvântului, dar care diferă esențial de intenția intuitivă orientată asupra cuvântului însuși. Cu acest act fuzionează adesea, într-un mod aparte, acele noi acte sau complexe de acte pe care le-am numit „acte care împlinesc intenția semnificării“ și al căror obiect este tocmai obiectul vizat sau numit prin intermediul semnificației.

Vom realiza în capitolul următor o cercetare suplimentară cu privire la dilema dacă „intenția de semnificare“ – aceasta din urmă reprezintă, conform expunerii noastre, caracteristica fenomenologică a expresiei în opoziție cu sunetul gol al cuvintelor – constă în simpla atașare a imaginilor mentale ale obiectului vizat la sunetul cuvântului, respectiv dacă necesită o astfel de activitate imaginativă pentru a se constitui; sau dacă aceste imagini mentale care însoțesc intenția de semnificare nu sunt decât niște componente neesențiale ale expresiei, care țin deja de funcția împlinirii, fie că aceasta este doar parțială, indirectă sau

numai provizorie. Pentru a păstra pe cât se poate de clar și concis traseul principal al expunerii noastre, nu mai intrăm aici în detalii fenomenologice. În această cercetare, nu trebuie să abordăm chestiunile fenomenologice decât atât cât este necesar pentru a stabili primele distincții, cele esențiale.

Descrierile provizorii de până acum sunt suficiente pentru a înțelege că este nevoie de eforturi minuțioase dacă
[A 42] vrem să descriem corect relațiile fenomenologice. Aceste
[B 42] eforturi sunt într-adevăr inevitabile ||| dacă am realizat
[H 48] că toate obiectele și relațiile obiectuale sunt pentru noi ceea ce sunt prin mijlocirea unor acte de vizare esențial diferite de ele, acte prin care aceste obiecte acced în reprezentarea noastră, stau în fața noastră ca unități pe care *le vizăm*. Pentru modul de analiză ⌜pur fenomenologic⌝[1] nu există altceva decât o rețea de acte intenționale. Atunci când predomină interesul naiv-obiectiv și nu cel fenomenologic, când trăim în actele intenționale în loc să reflectăm asupra lor, orice vorbire este, desigur, simplă și clară, fără ocolișuri. În cazul nostru, vorbim despre expresie și lucru exprimat, despre nume și lucru numit, despre deplasarea atenției dintr-o parte în alta etc. Însă atunci când este predominant interesul fenomenologic, va trebui să depunem un efort substanțial, confruntați cu dificultatea[2] de a descrie raporturile fenomenologice pe care le trăim, ce-i drept, de nenumărate ori, dar de care nu suntem conștienți, în mod normal, sub această dimensiune de obiecte ale descrierii. În plus, suntem nevoiți să descriem astfel

[1] A: ⌜descriptiv-psihologic (pur fenomenologic)⌝.

[2] În A urmează: ⌜pe care am discutat-o în introducere⌝.

de relaţii prin intermediul unor expresii croite după calapodul interesului normal, după felul cum apar diferitele obiectualităţi.

§ 11. Distincţii ideale. Mai întâi, distincţia dintre expresie şi semnificaţie ca unităţi ideale

Am discutat până acum despre expresia inteligibilă în calitate de trăire concretă. În loc să ne referim la cei doi factori, apariţia expresiei şi trăirile care conferă sens, respectiv care împlinesc sensul, dorim să discutăm aici despre lucrurile care sunt date „prin“ ele, pe o cale sau alta: expresia însăşi, sensul ei şi obiectualitatea corespunzătoare. De la relaţiile reale dintre acte, interesul nostru se mută astfel înspre relaţiile ideale dintre obiecte, respectiv dintre conţinuturile lor. Consideraţiile subiective fac loc celor obiective. Idealitatea relaţiei dintre expresie şi semnificaţie devine vizibilă imediat cu privire la ambele laturi ale relaţiei. Când punem întrebarea cu privire la semnificaţia unei expresii oarecare (de exemplu, „rest cvadratic“), || nu înţe- [A 43] [B 43]
legem prin „expresie“ complexul de sunete exprimat *hic et nunc*, | sunetul care dispare şi care nu va fi reprodus nici- [H 49]
odată în mod identic. Ne referim la expresie *in specie*. Expresia „rest cvadratic“ este aceeaşi indiferent de cine o exprimă. Acelaşi lucru este valabil şi când vorbim despre *semnificaţie*, prin care nu avem în vedere, desigur, trăirea care conferă semnificaţie.

Nenumărate exemple arată că trebuie să trasăm aici o distincţie esenţială.

Dacă spun (în modul cel mai veridic, lucru pe care trebuie să îl presupunem întotdeauna) că „cele trei înălţimi

ale unui triunghi se intersectează în același punct“, lucrul acesta se bazează pe faptul că așa judec eu. Cine mă ascultă și înțelege ceea ce spun știe și acest lucru: el mă concepe ca pe o persoană care judecă astfel. Însă actul judecării pe care l-am adus aici la cunoștință, este el totodată și semnificația propoziției enunțate? Reprezintă această judecată totodată ceea ce *spune* enunțul, ceea ce exprimă el? Cu siguranță, nu. În mod normal, pentru a înțelege întrebarea privitoare la sensul și semnificația acestui enunț, nimănui nu i-ar trece prin cap să recurgă la judecata mea ca trăire psihică. Mai degrabă, oricine va răspunde la această întrebare astfel: ceea ce spune acest enunț este *același lucru*, indiferent de cine îl formulează și indiferent de circumstanțele sau de momentul în care el este formulat. Iar acest „lucru identic“ este tocmai faptul că *cele trei înălțimi ale unui triunghi se intersectează în același punct* – nici mai mult, nici mai puțin. În esență, se repetă „același“ enunț, iar repetiția are loc deoarece enunțul în cauză este singura formă adecvată de a exprima acel lucru identic, adică semnificația lui. În această semnificație identică – pe care, fiind identică, ne-o putem aduce la conștiință în mod evident atunci când repetăm enunțul – nu vom descoperi nimic de genul unui act de judecare sau de genul unei persoane care judecă. Credem că suntem siguri de valabilitatea obiectivă a unei stări de fapt și o exprimăm ca atare sub forma unei propoziții enunțiative. Starea de fapt este ceea ce este, indiferent dacă susținem sau nu valabilitatea
[A 44] [B 44] ei. || Ea este în sine o unitate de valabilitate. Această valabilitate ne apare, iar noi o prezentăm obiectiv, așa cum apare în fața noastră. Spunem: „așa stau lucrurile“. Desigur, nu am fi putut să facem asta, nu am fi putut spune așa ceva,

dacă acea valabilitate nu ar fi apărut astfel în fața noastră, altfel spus, dacă nu am fi judecat în felul în care am judecat. | Prin urmare, judecarea este inclusă în enunț, văzut [H 50] ca fapt psihologic, ea ține de aducerea lui la cunoștință. Dar ea face parte numai din această aducere la cunoștință, deoarece, în timp ce aceasta din urmă constă din trăiri psihice, ceea ce este enunțat într-un enunț nu implică nimic subiectiv. Actul meu de judecare este o trăire efemeră: apare, pentru ca apoi să dispară. Însă ceea ce spune enunțul, conținutul lui, anume că *cele trei înălțimi ale unui triunghi se intersectează în același punct*, nu este ceva care apare și dispare. De fiecare dată când exprim același enunț, în același sens, eu sau oricine altcineva, de fiecare dată are loc un nou act de judecare. Actele de judecare sunt diferite de la caz la caz. Însă ceea ce judecă ele, ceea ce spune enunțul este întotdeauna același. Este un lucru identic în cel mai riguros sens al cuvântului, este unul și același adevăr geometric.

Așa stau lucrurile în cazul tuturor enunțurilor, indiferent dacă ceea ce spun ele este fals sau chiar absurd. Și în astfel de cazuri diferențiem conținutul ideal de trăirile pasagere ale asertării și enunțării acelui conținut, mai precis semnificația enunțului, care este o unitate în pluralitate. O recunoaștem și în actele evidente ale reflecției, unde ea prezintă aceeași identitate a intenției: nu o atribuim arbitrar enunțurilor noastre, ci o găsim în ele.

Dacă „posibilitatea" sau „adevărul" sunt absente, intenția unui enunț poate fi realizată „doar simbolic"; ea nu își mai poate extrage acea „plinătate", care constituie valoarea ei de cunoaștere, din intuiție și din funcțiile categoriale care își primesc confirmarea pe baza acelei intuiții. Îi lipsește,

cum se spune, „adevărata" semnificație, semnificația „propriu-zisă". Mai târziu, vom cerceta în amănunt această distincție dintre semnificația orientată spre intenție și semnificația orientată spre împlinire. Este nevoie de cercetări dificile și cuprinzătoare pentru a caracteriza diferitele acte
[A 45] [B 45] || prin care se constituie unitățile ideale implicate aici și pentru a clarifica esența „acoperirii" lor actuale în cunoaștere. Oricum ar fi, este cert că orice enunț vizează ceva, fie că îndeplinește o funcție de cunoaștere sau nu (cu alte cuvinte, fie că intenția enunțului este sau poate fi în genere împlinită prin intuiții corespunzătoare și prin actele categoriale ce le prefigurează); iar în această vizare se constituie semnificația, reprezentând caracterul ei specific și unitar.

[H 51] | Această unitate ideală o avem în vedere atunci când spunem că „acea" judecată este semnificația „acelui" enunț, doar că ambiguitatea fundamentală a cuvântului „judecată" ne împinge la confuzia dintre unitatea ideală sesizată cu evidență și actul real al judecării, dintre ceea ce aduce la cunoștință enunțul și ceea ce spune el.

Ceea ce am arătat aici cu privire la enunțurile complete se aplică ușor și asupra părților din care se compun enunțurile reale sau posibile. Atunci când judec: „Dacă suma unghiurilor unui triunghi oarecare nu este egală cu suma a două unghiuri drepte, atunci nu mai este valabilă nici axioma paralelelor", prima parte a aserțiunii, partea ipotetică, nu este în sine un enunț; într-adevăr, nu susțin că ar avea loc o astfel de inegalitate. Cu toate acestea, și prima parte spune ceva, iar ceea ce spune este complet diferit de ceea ce aduce la cunoștință. Ceea ce spune ea nu este totuna cu actul psihic al presupunerii mele ipotetice, deși este necesar, desigur, ca acest act să fie efectuat, dacă doresc

să vorbesc în mod veridic, precum şi fac de altfel. Mai degrabă, putem spune că, în timp ce acest act subiectiv este adus la cunoştinţă, capătă expresie ceva obiectiv şi ideal, anume ipoteza împreună cu conţinutul ei conceptual. Această ipoteză poate apărea în variate trăiri posibile ale gândirii sub forma aceleiaşi unităţi intenţionale; ea ni se prezintă cu evidenţă, ca fiind una şi aceeaşi – atunci când o considerăm din acel punct de vedere obiectiv-ideal ce caracterizează orice gândire.

Din nou, acest lucru este valabil şi pentru alte părţi ale enunţurilor, chiar şi pentru acelea care nu iau forma propoziţiilor.

§ 12. Continuare: obiectualitatea exprimată [A 46] [B 46]

Când vorbim despre *ceea ce exprimă o expresie*, putem înţelege această formulă în mai multe sensuri esenţial diferite, după cum rezultă din consideraţiile de până acum. Pe de o parte, ea se referă la actul de aducere la cunoştinţă în genere şi, în special, la actele care conferă sens, uneori însă şi la actele care împlinesc sensul (în măsura în care acestea din urmă sunt prezente). Spre exemplu, printr-un enunţ, noi exprimăm (aducem la cunoştinţă) judecata noastră, dar în acelaşi timp şi percepţiile noastre, precum şi alte acte care împlinesc sensul şi care ilustrează astfel semnificaţia enunţului. Pe de altă parte, formula amintită se referă la | „conţinuturile" acestor acte, şi anume, mai întâi, [H 52]
la semnificaţii, despre care se spune, de altfel destul de des, că sunt „exprimate".

Este îndoielnic că analizele din ultimele paragrafe ar putea fi suficiente, fie şi numai pentru o înţelegere provizorie

a conceptului de semnificație, dacă nu am cerceta, prin comparație un nou sens al faptului de a fi exprimat. Termenii *semnificație*, *conținut*, *stare de fapt*, precum și cei similari lor, sunt afectați de echivocuri atât de puternice, încât intenția noastră poate să cadă pradă unor interpretări greșite, oricât de prudent am alege să ne exprimăm. Cel de-al treilea sens al faptului de „a fi exprimat" pe care îl discutăm aici se referă la *obiectualitatea* vizată în semnificație și exprimată prin intermediul ei.

O expresie nu doar spune ceva, ci spune acel lucru *despre* ceva. Expresia posedă nu doar semnificație, ci se referă și la anumite *obiecte*. Pentru una și aceeași expresie, această relație este una plurală, în anumite circumstanțe. Însă niciodată obiectul nu coincide cu semnificația.[1] Desigur, amândouă aparțin expresiei numai datorită actelor psihice care-i conferă sens. Iar atunci când distingem între „conținut" și „obiect" din perspectiva acestor „reprezentări", se are în vedere același lucru ca atunci când distin-
[A 47] gem între ceea ce semnifică | sau spune o expresie și *lucrul despre care* spune.

[B 47] | Necesitatea distincției dintre semnificație (conținut) și obiect va fi clară când ne vom convinge, prin compararea mai multor exemple, că multe expresii pot avea aceeași semnificație dar obiecte diferite, precum și invers, că expresiile pot avea diferite semnificații, dar același obiect. Există desigur și posibilitatea ca expresiile să difere unele de altele în ambele direcții, după cum pot coincide sub ambele aspecte. Ultimul caz este cel al expresiilor sinonime, de

[1] În A urmează: ⌜(dacă facem abstracție de un caz cu totul excepțional, fără importanță pentru logică)⌝.

exemplu, expresiile care semnifică și numesc același lucru în diferite limbi și care corespund între ele: *London*, *Londres*; *zwei*, *deux*, *duo* etc.

| Numele ne oferă cele mai clare exemple pentru diferențierea dintre semnificație, și relația obiectuală. În ceea ce privește această relație, vorbim de obicei în cazul numelor de „numire". Două nume pot semnifica lucruri diferite deși numesc același obiect. Spre exemplu: „învingătorul de la Jena" și „învinsul de la Waterloo" sau: „triunghi echilateral" și „triunghi echiunghiular". Semnificația exprimată prin aceste perechi de nume este evident diferită; totuși, de fiecare dată, este numit același obiect. La fel stau lucrurile și în cazul numelor care posedă o „sferă", datorită indeterminării lor. Expresiile „un triunghi echilateral" și „un triunghi echiunghiular" au aceeași relație obiectuală și aceeași sferă de aplicații posibile. [H 53]

Se poate întâmpla și invers, anume ca două expresii să posede aceeași semnificație, dar să aibă o relație obiectuală diferită. Expresia „un cal" are aceeași semnificație indiferent de contextul în care apare. Dar dacă spunem la un moment dat „Bucephalus este un cal" și, în altă ocazie, „această mârțoagă care trage la căruță este un cal", este evident că, trecând de la un enunț la celălalt, are loc o schimbare în reprezentarea care conferă sens. „Conținutul" lor, semnificația expresiei „un cal" rămâne ce-i drept neschimbată, însă relația obiectuală s-a schimbat. Prin mijlocirea || aceleiași semnificații, expresia „un cal" prezintă într-un caz pe Bucephalus, în celălalt caz mârțoaga. [A 48] [B 48] Așa stau lucrurile cu toate numele universale, adică numele care posedă o sferă. „Unu" este un nume a cărui semnificație este peste tot aceeași, dar noi nu avem voie să considerăm

identici diferiţii „unu" care apar într-o socoteală. Ei semnifică toţi acelaşi lucru, dar diferă în ce priveşte relaţia lor obiectuală.

Situaţia este alta în cazul numelor proprii, fie că numesc obiecte individuale sau generale. Un cuvânt precum „Socrate" poate numi lucruri diferite doar în măsura în care semnifică lucruri diferite, adică atunci când devine *echivoc*. De fiecare dată când acest nume este folosit cu *o* semnificaţie, el numeşte *un* obiect. La fel şi expresiile „numărul doi", „roşul" etc. Vom distinge prin urmare numele care au *mai multe semnificaţii* (numele echivoce) de numele care pot avea *mai multe valori* (numele universale, numele care stau pentru o întreagă clasă de obiecte).

[H 54] | Cele spuse aici sunt valabile despre toate celelalte tipuri de expresii, deşi, în cazul lor, a vorbi despre relaţie obiectuală implică ceva dificultăţi, datorită aspectelor variate pe care le presupun. Să analizăm, de exemplu, enunţurile de forma „S este P". În general, considerăm ca obiect al enunţului subiectul S, deci obiectul „despre care" se enunţă ceva. Este posibilă însă şi o altă concepţie, care consideră *întreaga* ⌜situaţie corespunzând enunţului⌝[1] ca fiind un analogon pentru obiectul denumit printr-un nume şi care îl deosebeşte astfel de semnificaţia enunţului. Dacă adoptăm această concepţie, putem să luăm aici ca exemplu perechi de propoziţii de genul: „a este mai mare ca b" şi „b este mai mic decât a". Cele două propoziţii spun evident lucruri diferite. Ele sunt diferite nu numai din punct de vedere gramatical, ci şi „ideatic", adică în ce priveşte conţinutul semnificaţiei. Ele exprimă însă aceeaşi

[1] A: ⌜stare de fapt enunţată⌝.

⌜situație⌝[1], același „lucru" este conceput și enunțat pe cale predicativă, în două moduri diferite. Indiferent dacă definim vorbirea despre obiectul enunțului într-un sens sau în celălalt (fiecare având propria îndreptățire), întotdeauna vor fi posibile enunțuri care diferă în ce privește semnificația lor, dar care se referă la același „obiect".

§ 13. Legătura dintre semnificație și relația obiectuală [A 49] [B 49]

După aceste exemple, cred că putem să considerăm pe deplin sigură distincția dintre semnificația unui enunț și proprietatea acestuia de a se orienta spre un obiect sau altul, numindu-l (la fel, desigur, și distincția dintre semnificație și obiectul însuși). Este clar că există o legătură strânsă între cele două laturi pe care le diferențiem cu privire la fiecare expresie. O expresie câștigă o relație cu un obiect numai întrucât semnifică ceva. Doar atunci se poate spune pe bună dreptate că expresia desemnează (numește) obiectul *prin intermediul* semnificației sale. Sau că: actul semnificării este modul specific de vizare a obiectului respectiv, | [H 55] cu precizarea că acest mod de vizare semnificantă și semnificația insăși se pot schimba, în timp ce orientarea obiectuală rămâne identică.

O clarificare fenomenologică mai aprofundată a relației obiectuale este posibilă doar prin cercetarea funcției pe care expresiile și intențiile lor de semnificare le au în cunoaștere. Dintr-o astfel de cercetare se va vedea că vorbirea despre *două laturi* care ar trebui diferențiate în cazul fiecărei

[1] A: ⌜stare de fapt⌝.

expresii nu trebuie luată în serios și că esența expresiei stă exclusiv în semnificația ei. Însă, așa cum vom vedea mai târziu, una și aceeași intuiție poate oferi împlinire mai multor expresii diferite, în măsura în care această intuiție poate fi concepută categorial în diferite feluri și legată sintetic de alte intuiții. Expresiile și intențiile lor de semnificare, așa cum apar în contextele gândirii și cunoașterii, nu se măsoară doar după calapodul intuițiilor (mă refer aici la fenomenele sensibilității interne sau externe), ci și după diferitele forme intelectuale, prin care obiectele doar intuite sunt determinate, înainte de toate, pe planul înțelegerii și intră astfel în relație unele cu altele. Expresiile, chiar și atunci când nu au o funcție în cunoaștere, deci doar ca
[A 50] intenții simbolice, trimit la unități *formate* categorial. ||
[B 50] Astfel, diferite semnificații pot aparține aceleiași intuiții (deși interpretată diferit din punct de vedere categorial), deci pot aparține aceluiași obiect. Acolo unde o întreagă *sferă* de obiecte corespunde unei *singure* semnificații, stă în esența acestei semnificații faptul că este *nedeterminată*, cu alte cuvinte, că îngăduie o întreagă sferă de împliniri posibile.

Aceste precizări ar trebui să fie suficiente pentru moment. Ele trebuie să prevină dintru început greșeala de a crede că putem diferenția riguros două laturi distincte în cazul actelor ce conferă sens, o latură care ar da expresiei semnificație și o alta care i-ar da caracteristica orientării obiectuale.*

* *Cf.* aici presupoziția opusă a lui Twardowski despre „activitatea de reprezentare capabilă să se deplaseze în ambele direcții", în lucrarea sa: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen / Despre teoria privitoare la conținutul și obiectul reprezentării*, Viena, 1894, p. 14.

§ 14. Conținutul ca obiect, ca sens care împlinește și ca sens sau semnificație per se [H 56]

Termenii relaționali „aducere la cunoștință“, „semnificație“ și „obiect“ aparțin *esențial* oricărei expresii. Prin orice expresie, ceva este adus la cunoștință, ceva este semnificat și ceva este numit sau desemnat în vreun fel. Toate acestea înseamnă „exprimat“, deși într-un sens echivoc. Cum am spus mai sus, relația expresiei cu o obiectualitate dată actual și care împlinește intenția ei de semnificare nu este esențială pentru o expresie. Dacă ținem cont de această situație importantă, trebuie să fim atenți să distingem încă două lucruri despre care se poate spune că sunt „exprimate“ în relația realizată cu un obiect: pe de o parte, *obiectul însuși*, și anume ca obiect vizat într-un fel anume sau în altul. Pe de altă parte, într-un sens propriu, corelatul lui ideal din actul împlinirii semnificației – act prin care se constituie acel obiect –, și anume *sensul ce se împlinește*. De fiecare dată când intenția de semnificare se împlinește pe baza intuiției corespunzătoare, altfel spus, atunci când expresia se referă la obiectul dat prin actul concret al numirii, ‖ obiectul se constituie ca „dat“ în anumite acte, [A 51] [B 51] și anume este „dat“ în *același fel* în care este „vizat“ în semnificație – în măsura în care expresia se pliază cu adevărat pe datele noastre intuitive. În această unitate a suprapunerii sau acoperirii dintre semnificație și împlinirea ei, semnificației (înțeleasă ca esență a actului de semnificare) îi corespunde esența ⌜corelativă⌝[1] a împlinirii semnificației, iar această esență corelativă este sensul *împlinit* sau,

[1] A: ⌜corelată⌝.

cum se mai spune, sensul exprimat prin intermediul expresiei. Când formulăm enunțuri despre percepții, se spune, de exemplu, că ele exprimă percepția, dar și *conținutul* percepției. Ca la toate enunțurile, și în cazul unui enunț de percepție facem distincția dintre *conținut* și *obiect*. Prin conținut înțelegem semnificația identică pe care o poate sesiza corect și cineva care o aude, chiar dacă nu el este cel care percepe. Trebuie să stabilim o distincție corespunzătoare și în cazul actelor care *împlinesc* intențiile de semnificare, deci în cazul percepțiilor și al configurațiilor lor categoriale. Prin intermediul acestor acte, obiectualitatea vizată conform semnificației este adusă intuitiv în fața noas-
[H 57] tră, exact în felul în care este vizată. | Referitor la actele care împlinesc intențiile de semnificare, trebuie să distingem, cum spuneam, între *conținutul* lor – sau ceea ce are caracter de semnificare în percepția configurată categorial – și *obiectul* perceput. În unitatea împlinirii, există o „suprapunere" între acest conținut ce împlinește și acel conținut intențional, astfel încât, atunci când trăim această unitate a suprapunerii, obiectul, care este în același timp și intenționat, și „dat", stă în fața noastră ca *unul singur*, fără să fie dublat.

Așa cum constituția ideală a esenței intenționale a actului ce *conferă* semnificație ne oferă ideea de *semnificație intențională* ca idee, tot așa, constituția ideală a esenței ⌜corelative⌝[I] a actului ce *împlinește* semnificația ne oferă, tot ca idee, *semnificația care împlinește*. Aceasta din urmă reprezintă, în cazul percepției, *conținutul identic* și intră în componența tuturor actelor posibile de percepție

[I] A: ⌜corelate⌝.

ce vizează perceptiv același obiect, ca fiind efectiv același obiect. || Acest conținut este prin urmare corelatul ideal [A 52] [B 52] al acelui obiect *unic*, care poate fi, la fel de bine, și un obiect fictiv.

Diversele ambiguități cu care ne confruntăm atunci când vorbim despre ceea ce exprimă o expresie – *conținutul exprimat* – pot fi ordonate în așa fel încât să distingem între conținut în sens *subiectiv*[1] și conținut în sens *obiectiv*[2]. Din perspectiva sensului obiectiv, trebuie diferențiate următoarele accepțiuni ale ideii de conținut:

– conținutul ca sens intențional, sens sau *semnificație per se*,

– conținutul ca sens care împlinește și

– conținutul ca obiect.

§ 15. Echivocurile termenilor de semnificație și lipsă de semnificație legați de aceste distincții [H 58]

Aplicarea termenilor de semnificație și sens nu doar la conținutul intenției de semnificare (care este inseparabilă de expresie ca atare), ci și la conținutul împlinirii semnificației produce, ce-i drept, un echivoc foarte neplăcut. Cum reiese din considerațiile provizorii de până acum cu privire la problema împlinirii, cele două acte prin care se constituie sensul intențional și sensul care împlinește nu sunt nicidecum identice. Tendința de a transfera termenii pe care îi folosim cu referire la intenție asupra ideii de împlinire provine din felul special în care se realizează

[1] În A urmează: ⌜(în sens fenomenologic, descriptiv-psihologic, real-empiric)⌝.

[2] În A urmează: ⌜(în sens logic, intențional, ideal)⌝.

unitatea împlinirii – o unitate de felul identificării sau al suprapunerii. Astfel că echivocul pe care încercam să îl neutralizăm printr-o utilizare modificată a adjectivelor este aproape imposibil de evitat. Desigur, prin semnificație vom continua să înțelegem doar acea semnificație care, în calitate de element identic al intenției, este *esențială* expresiei ca atare.

Vom folosi în continuare conceptul de „semnificație" ca *sinonim* pentru conceptul de „sens". Este reconfortant să avem tocmai pentru acest concept termeni paraleli între
[A 53] care putem oscila, mai ales | în cazul unor cercetări de felul
[B 53] celor de față, în care | trebuie investigat tocmai sensul termenului de „semnificație". Se mai adaugă aici și obișnuința noastră adânc înrădăcinată de a folosi cele două cuvinte ca sinonime. Această circumstanță face ca încercarea de a diferenția semnificația lor să fie discutabilă, ca și tentativa de a folosi (așa cum a propus de exemplu G. Frege*) un termen pentru semnificație în sensul nostru și celălalt pentru obiectele exprimate. Să mai adăugăm că ambii termeni sunt expuși la aceleași echivocuri pe care le-am diferențiat mai sus când am vorbit despre faptul de a fi exprimat, la care se alătură și alte echivocuri, fie că cei doi termeni sunt folosiți în limbajul științific, fie în limbajul comun. Într-o manieră foarte îndepărtată de claritatea logică și, nu rareori, într-una și aceeași înlănțuire de idei, sunt aduse sub titulatura de sens sau semnificație ale
[H 59] expresiei în cauză când actele aducerii la cunoștință, | când sensul ideal, când obiectualitatea exprimată. În absența

* G. Frege, „Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 100, p. 25.

unei diferenţieri terminologice stabile, conceptele se amestecă unele cu altele.

Din această situaţie rezultă confuzii fundamentale. Numele universale şi numele echivoce sunt mai tot timpul puse în aceeaşi categorie. Întrucât lipsesc concepte clar delimitate, cei mai mulţi nu ştiu cum să diferenţieze proprietatea numelor echivoce de a avea *mai multe sensuri* de proprietatea numelor universale de a avea *mai multe valori*, altfel spus, capacitatea lor de a se raporta predicativ la o pluralitate de obiecte. În acest context, nu de puţine ori, intervine neclaritatea legată de esenţa propriu-zisă a diferenţei dintre numele colective şi numele universale, deoarece, atunci când semnificaţiile colective sunt împlinite, noi avem intuiţia unei pluralităţi de obiecte. Împlinirea acestor semnificaţii se structurează pe o pluralitate de intuiţii individuale. Se întâmplă astfel că, atunci când intenţia şi împlinirea ei nu pot fi separate, expresia colectivă respectivă pare într-adevăr să aibă mai multe semnificaţii.

|| Este foarte important să explicăm cât mai exact echivocurile foarte dăunătoare care apar atunci când vorbim despre *semnificaţie* şi *sens*, sau atunci când vorbim despre *lipsa de semnificaţie* şi *lipsa de sens* a expresiilor. Dacă distingem conceptele care se întrepătrund, va rezulta următoarea sistematizare: [A 54] [B 54]

1. Ţine de conceptul de expresie să aibă o semnificaţie. Acesta este lucrul care o face să se deosebească de alte semne despre care am vorbit mai sus. Prin urmare, o expresie fără semnificaţie nu este, la drept vorbind, o expresie. În cel mai bun caz, este un ceva care are pretenţia sau dă impresia că este o expresie, deşi, la o examinare mai atentă, nu este. În această categorie intră complexe de sunete

articulate care sună asemănător cuvintelor, precum „abracadabra“, alteori chiar complexe de expresii reale, cărora nu le corespunde o semnificație unitară, deși par să pretindă că au una, dacă ar fi să ne luăm după forma în care se înfățișează. De exemplu: „Verdele este sau“.

2. În semnificație se constituie relația cu un obiect. A folosi o expresie cu sens și a te referi la un obiect prin intermediul unei expresii (a-ți reprezenta obiectul) sunt unul și același lucru. Aici nu are importanță dacă obiectul
[H 60] există sau este fictiv, sau chiar imposibil. | Însă dacă interpretăm propoziția „O expresie se referă la un obiect numai întrucât are o semnificație“ într-un sens propriu, adică într-un sens care implică existența obiectului, atunci o expresie are o *semnificație*, dacă există un obiect care îi corespunde, și este *lipsită de semnificație*, dacă un astfel de obiect nu există. Într-adevăr, deseori auzim vorbindu-se despre semnificații într-un mod prin care sunt de fapt vizate *obiectele* semnificate; avem în vedere un mod de a vorbi care abia dacă a fost vreodată consecvent, câtă vreme rezultă și el din confuzia cu conceptul autentic de semnificație.

3. Dacă semnificația este identificată cu calitatea expresiei de a avea un obiect, atunci un nume precum „muntele
[A 55]
[B 55] de aur“ este || lipsit de semnificație. În general, se face aici diferența între lipsa de obiect și lipsa de semnificație. Neglijând această diferență, foarte mulți tind să califice expresii contradictorii sau afectate în genere de incompatibilități evidente, precum expresia „pătrat rotund“, ca fiind lipsite de sens sau să conteste faptul că ar avea o semnificație în formulări echivalente. Spre exemplu, pentru Sigwart*, o

* Sigwart, *Die Impersonalien / Despre lucrurile impersonale*, p. 62.

formulă contradictorie precum „cerc pătrat" nu exprimă vreun concept pe care l-am putea gândi, ci doar combină cuvintele pentru a produce o problemă insolubilă. Propoziția existențială „nu există nici un cerc pătrat" elimină, în viziunea lui, posibilitatea de a lega un concept de aceste cuvinte. Sigwart ar vrea să înțelegem prin concept, în mod expres, „semnificația generală a unui cuvânt", deci, dacă am interpretat corect, exact ceea ce înțelegem și noi. Erdmann* raționează într-o manieră asemănătoare, pe marginea exemplului „un cerc pătrat este neglijent". Dacă lucrurile ar sta așa, atunci ar trebui, în consecință, să numim „lipsite de sens" nu doar expresiile nemijlocit absurde, ci și cele mijlocit absurde, adică nenumăratele expresii despre care matematicienii demonstrează pe căi indirecte și complicate că sunt *a priori* lipsite de obiect. La fel, ar trebui să negăm și altor expresii, precum „decaedru regulat", statutul de concepte.

| Marty adresează cercetătorilor de mai sus următoarea [H 61] obiecție: „Dacă cuvintele nu ar avea sens, cum am putea să înțelegem întrebarea dacă există astfel de lucruri, ca să răspundem apoi negativ? Trebuie să ne reprezentăm cumva o astfel de materie contradictorie, fie și numai pentru a putea să o respingem."** „[...] Dacă vom numi astfel de absurdități lipsite de sens, aceasta nu poate să însemne altceva decât că nu au un sens rațional [...]"***

* B. Erdmann, *Logik / Logica*, I[1], p. 233.

** A. Marty, „Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie" / „Despre propozițiile fără subiect și relația gramaticii cu logica și psihologia", articolul VI, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XIX, p. 80.

*** *Loc. cit.*, p. 81, notă. *Cf.* și articolul al cincilea, *loc. cit.*, vol. XVIII, p. 464.

[A 56] [B 56] Aceste obiecții sunt cât se poate de justificate, || întrucât modul de a se exprima al autorilor de mai sus ne face să suspectăm că ei confundă lipsa autentică de sens, menționată la punctul (1), cu o cu totul altă lipsă de sens, anume *imposibilitatea aprioricã a împlinirii sensului.* În accepțiunea din urmă, o expresie are semnificație dacă intenției sale îi corespunde o împlinire *posibilă*, cu alte cuvinte, posibilitatea unei ilustrări unitare. Evident, această posibilitate este înțeleasă ca fiind una ideală. Ea nu se referă la actele contingente ale exprimării și la actele contingente ale împlinirii, ci la conținutul lor ideal: la semnificație ca unitate ideală (desemnată aici sub numele de semnificație intențională) și la semnificația împlinită, perfect adecvată primei, într-o anumită privință. Această relație ideală este ceea ce ne propunem să sesizăm, ⌜prin mijlocirea unei abstracții ideative, bazată la rândul ei pe un act al unei împliniri unitare.⌝[1] În caz contrar, noi sesizăm imposibilitatea ideală a împlinirii semnificației pe baza trăirii „incompatibilității" semnificațiilor parțiale în unitatea intențională a împlinirii.

Clarificarea fenomenologică a acestor relații necesită analize dificile și laborioase, așa cum se va vedea într-o cercetare ulterioară.

4. Când punem întrebarea despre ce semnifică o expresie, trimitem desigur la cazurile în care acea expresie îndeplinește o funcție actuală în cunoaștere sau, ceea ce revine la același lucru, la cazurile în care intenția sa de semnificare este împlinită printr-o intuiție. Pe această cale, „reprezentarea conceptuală" (*i.e.* tocmai intenția de semnificare)

[1] A: ⌜abstract, în actul unei unități factuale a împlinirii⌝.

câștigă „claritate și distincție", este confirmată ca fiind „corectă", realizabilă în mod „real". „Creditul" emis în contul intuiției | este, așa-zicând, „încasat". Întrucât actul intenției se suprapune acum cu actul împlinirii, în acea unitate a împlinirii, iar cele două acte se întrepătrund în modalitatea cea mai intimă (dacă se poate spune că a mai rămas ceva distinct aici), situația se prezintă în așa fel, încât pare că expresia abia acum câștigă semnificație, ca și cum și-ar extrage semnificația din actul împlinirii. Apare astfel tendința de a considera *intuițiile care contribuie la împlinire* || drept semnificații (actele care configurează categorial intuițiile sunt de obicei ignorate aici). Însă împlinirea nu este întotdeauna perfectă. (Va trebui să studiem mai temeinic toate aceste situații.) Adesea, expresiile sunt însoțite de intuiții ilustrative foarte îndepărtate sau doar parțiale, dacă sunt în genere însoțite de vreo intuiție. Întrucât diferențele fenomenologice dintre variatele cazuri posibile nu sunt cercetate mai amănunțit, se ajunge în situația că foarte mulți localizează semnificația expresiilor în genere, chiar și a acelora care nu pot ridica pretenția la o împlinire adecvată, în imaginile intuitive care le însoțesc. Această situație conduce desigur la faptul că expresiilor absurde li se contestă orice semnificație în genere. [H 62] [A 57] [B 57]

Noul concept de semnificație își află astfel originea în confuzia dintre semnificație și intuiția care împlinește intenția de semnificare. Din perspectiva acestei confuzii, o expresie are semnificație dacă și numai dacă intenția sa (în terminologia noastră, intenția de semnificare) este efectiv împlinită, fie și numai parțial, pe departe sau impropriu. Pe scurt, doar atunci când înțelegerea expresiei este însuflețită de anumite „reprezentări ale semnificației" (așa

cum se obişnuieşte să se spună), adică de anumite *imagini ilustrative*.

Respingerea definitivă a concepţiilor opuse poziţiei noastre, foarte îndrăgite de altfel, este o sarcină foarte importantă şi necesită consideraţii mai cuprinzătoare. Vom lăsa acest lucru în sarcina capitolului următor. Acum, vom continua cu enumerarea diferitelor concepte de semnificaţie.

[H 63] ## *§ 16. Continuare. Semnificaţie şi conotaţie*

5. J. St. Mill a introdus un alt echivoc în legătură cu lipsa de semnificaţie, un echivoc care are loc pe baza unui nou concept de semnificaţie, al cincilea. Mill consideră că esenţa semnificaţiei numelor stă în conotaţie (*connotation*) şi caracterizează în consecinţă numele care nu au o natură conotativă ca fiind lipsite de semnificaţie. (Prin aceasta se înţelege, mai prudent, dar nu suficient de clar, că sunt lipsite de semnificaţie în sens „propriu" sau în sens
[A 58] [B 58] „strict".) După cum se ştie, Mill înţelege prin || nume conotative acele nume care desemnează un subiect şi includ în sine un atribut; prin nume neconotative (*not-connotative*), el înţelege numele care desemnează un subiect, fără să indice un atribut care s-ar ataşa subiectului, cum se exprimă el aici, într-un mod mai lămurit.*[a] Neconotative sunt numele proprii, dar şi numele pentru atribute (de ex. „alb"). Mill compară numele proprii cu acele semne distinctive pe care hoţul din celebrul basm din *O mie şi*

* J. St. Mill, *Logica*, cartea I, cap. 2, § 5, traducerea lui Gomperz, I, pp. 14, 16.

[a] În ediţia de faţă, traducerea fragmentelor din Mill urmăreşte textul original (n. tr.).

una de nopți le făcea cu cretă pe casele oamenilor.* El spune, referindu-se la acest exemplu: „Când atribuim un nume propriu, noi realizăm o operație cumva asemănătoare cu ceea ce avea în vedere hoțul prin semnul pe care îl făcea cu cretă. Noi punem un semn distinctiv, ce-i drept nu pe obiectul însuși, ci pe ideea acelui obiect. Un nume propriu nu este nimic altceva decât *un semn lipsit de semnificație* pe care îl legăm în mintea noastră cu ideea obiectului, pentru ca, de fiecare dată când semnul apare în fața ochilor noștri sau în gândurile noastre, să ne putem gândi la acel obiect individual."

„Când pronunțăm numele propriu al unui lucru oarecare (se spune mai departe, *loc. cit.*), când spunem, arătând spre un om, că acesta este Brown sau Smith sau, indicând spre un oraș, că este York, noi nu transmitem cititorului vreo informație despre aceste obiecte, în afara faptului că acelea sunt numele lor. [...] Altfel stau lucrurile când vorbim despre obiecte folosind nume conotative. Când spunem: orașul este | construit din marmură, oferim [H 64]
auditorului o informație care poate fi complet nouă pentru el, lucru pe care il facem numai pe baza semnificației numelui conotativ compus din mai multe cuvinte: *construit din marmură*." Astfel de nume „nu sunt doar semne, ci mai mult, anume semne cu semnificație; iar conotația este ceea ce constituie semnificația lor."**

* *Loc. cit.*, pp. 19 și urm.

** *Cf. loc. cit.*, p. 18. „De fiecare dată când numele pe care le dăm obiectelor ne transmit ceva, adică atunci când au o semnificație în sensul propriu al cuvântului, || semnificația nu constă [A 59] [B 59]
în ceea ce desemnează ele, ci în conotația lor."

[A 59] [B 59] || Dacă punem analizele noastre alături de ceea ce spune Mill, este imposibil să nu vedem că Mill amestecă mai multe distincţii ⌜care trebuie principial tranşate⌝[1]. Este vorba înainte de toate de diferenţa dintre indicii şi expresii. Semnul pe care hoţul îl face cu creta este doar un indiciu (semn caracteristic), numele propriu este o expresie.

Ca orice expresie în genere, şi numele propriu poate funcţiona ca indiciu, atunci când îndeplineşte funcţia aducerii la cunoştinţă. Aici există într-adevăr o analogie cu semnul cu cretă al hoţului. Când hoţul vede semnul cu cretă, el ştie că aceasta este casa pe care trebuie să o jefuiască. Când auzim cum este pronunţat un nume propriu, acel nume trezeşte în noi reprezentarea care-i corespunde şi vom şti că aceasta este şi reprezentarea din mintea vorbitorului, aceeaşi pe care doreşte să o producă şi în noi. Însă numele are în plus şi funcţia unei expresii. Funcţia aducerii la cunoştinţă este doar un mijloc auxiliar pentru funcţia de semnificare. Nu reprezentarea este cea care contează aici, în primul rând; nu este vorba de a dirija interesul asupra ei şi asupra a ceea ce o caracterizează, ci asupra *obiectului* reprezentat, în calitate de obiect *vizat* şi *numit*. Este vorba de a ne pune faţă în faţă cu obiectul însuşi. Astfel, într-un enunţ, obiectul apare ca obiect despre care se enunţă ceva, în exprimarea unei dorinţe, ca obiect despre care se doreşte ceva etc. Numai în acest scop este posibil ca numele propriu, ca orice nume, să intre în componenţa unor expresii complexe şi unitare, în componenţa unor propoziţii enunţiative, volitive şi altele asemenea.
[H 65] | Însă numele propriu nu este un indiciu în relaţia sa cu

[1] A: ⌜complet diferite şi fundamentale⌝.

obiectul. Lucrul acesta devine clar dacă ne gândim că esența indiciului este de a indica un fapt, o existență, în timp ce în cazul obiectului numit, nu este necesar ca el să fie considerat existent. Atunci când Mill, dând curs analogiei, consideră că, în principiu, numele propriu este asociat cu reprezentarea || persoanei numite, tot așa cum semnul cu cretă este asociat cu casa, dar adaugă *totodată* că această asociere are loc pentru a putea să ne gândim la *obiectul* individual de îndată ce ochii noștri întâlnesc acel semn sau de îndată ce el apare în mintea noastră – analogia cade, tocmai prin acest adaos din urmă. [A 60] [B 60]

Mill subliniază, pe bună dreptate, distincția dintre numele care ne livrează o „cunoștință" cu privire la obiect și numele care nu fac acest lucru. Însă nici această distincție, nici distincția echivalentă dintre numele conotative și numele neconotative nu au vreo legătură cu distincția dintre a avea semnificație și a fi lipsit de semnificație. De fapt, distincțiile lui Mill nu sunt doar echivalente în sens logic, ci chiar identice. Este vorba pur și simplu despre distincția dintre numele atributive și numele neatributive. A transmite o „cunoștință" despre ceva și a transmite atributele acelui ceva înseamnă același lucru. Desigur, este o diferență importantă dacă un nume numește lucrul la care se referă direct sau dacă îl numește prin transmiterea atributelor care-i revin. Dar aceasta este o diferență în interiorul genului unitar „expresie", tot așa cum diferența paralelă, foarte importantă de altfel, care separă semnificațiile nominale (respectiv „reprezentările" logice) atributive de cele neatributive este o diferență în interiorul genului unitar „semnificație".

Mill însuşi simte diferenţa într-o oarecare măsură, întrucât se vede nevoit uneori să vorbească despre semnificaţia numelor proprii şi, în opoziţie cu aceasta, despre semnificaţie în sens „propriu“ sau „strict“, pentru numele conotative. El ar fi procedat mai bine dacă ar fi vorbit despre
[H 66] semnificaţie într-un sens cu totul nou | (deşi acest sens nu ar fi de recomandat). În orice caz, felul în care distinsul logician introduce valoroasa distincţie dintre numele conotative şi cele neconotative a contribuit mult la încurcarea distincţiilor pe care tocmai le-am prezentat şi care sunt de o cu totul altă natură.

[A 61] [B 61] || Va trebui, în plus, să fim atenţi să nu confundăm distincţia lui Mill dintre ceea ce *desemnează* un nume şi ceea ce *conotează* el cu distincţia înrudită dintre ceea ce *numeşte* un nume şi ceea ce *semnifică* el. Expunerile lui Mill favorizează din plin această confuzie.

Cercetările următoare vor arăta cât de importante sunt toate aceste distincţii şi cât de puţin ne putem permite să le tratăm cu acea superficialitate specifică ce intervine când le coborâm la rangul de „simple distincţii gramaticale“. Sperăm ca aceste cercetări să arate clar că, dacă nu operăm tranşant distincţiile simple pe care le-am propus, nici nu ne putem gândi la o elaborare adecvată a conceptelor de reprezentare şi judecată, înţelese în sens logic.

CAPITOLUL II [H 67]

Caracteristicile actelor care conferă semnificație

§ 17. Imaginile mentale ilustrative înțelese ca semnificații prezumtive

Am situat conceptul de semnificație, respectiv de intenție de semnificare în direcția caracterului ⌜fenomenologic⌝[1] care este esențial expresiei ca atare și care îl diferențiază în conștiință, deci descriptiv, de cuvântul rostit. Conform teoriei noastre, acest caracter este posibil și destul de des este real, chiar și atunci când expresia nu îndeplinește vreun rol în cunoaștere, adică nu stă în vreo relație, nici măcar detașată și îndepărtată, cu intuițiile sensibile. Este timpul acum să ne confruntăm cu o concepție larg acceptată, dacă nu chiar dominantă, care, în opoziție cu concepția noastră, consideră că întreaga funcție a expresiei, împreună cu semnificația ei vie, constă în declanșarea anumitor imagini mentale, asociate în mod constant cu acea expresie.

În această concepție, a înțelege o expresie înseamnă a accede la imaginile mentale ce îi sunt asociate. Acolo unde aceste imagini sunt absente, expresia este lipsită de sens. || Nu de puține ori, aceste imagini mentale sunt desem- [A 62] [B 62]
nate ca fiind semnificațiile însele ale cuvintelor, cu pretenția

[1] A: ⌜psihic⌝.

că se vine astfel în întâmpinarea a ceea ce se înțelege, în limbajul comun, prin semnificația unei expresii.

Faptul că astfel de teorii, care par de altfel plauzibile la prima vedere, sunt posibile, ba chiar că sunt posibile în pofida obiecțiilor pe care ⌜cercetători⌝[1] lipsiți de prejudecăți le-au formulat demult împotriva lor, este un semn pentru starea atât de puțin dezvoltată a psihologiei de-
[H 68] scriptive. Este adevărat că | expresiile lingvistice sunt însoțite adesea de reprezentări imaginative, care stau într-o relație mai apropiată sau mai îndepărtată cu semnificația lor; însă a considera că astfel de asocieri sunt întotdeauna necesare pentru înțelegere înseamnă să negi fapte dintre cele mai evidente. Prin aceasta vrem să spunem că posibilitatea de semnificare a unei expresii nu se constituie pe baza existenței acestor imagini – și nici măcar semnificația ei –, iar absența imaginilor nu poate să împiedice semnificarea. O comparație a imaginilor însoțitoare pe care le descoperim cu diverse ocazii ne arată că ele pot varia în multe feluri, în timp ce semnificația cuvintelor rămâne neschimbată. Aceste imagini se află adesea doar într-o relație foarte îndepărtată cu semnificația, iar ilustrările autentice în care intenția de semnificare a expresiei își află împlinire sau întărire pot fi evocate doar cu dificultate, iar adeseori chiar deloc. Citiți o scriere oarecare ce tratează un domeniu abstract de cunoaștere și încercați să observați ce descoperiți dincolo de cuvintele pe care le înțelegeți, presupunând că ați înțeles tot timpul intențiile autorului. Circumstanțele unei astfel de observări sunt cât se poate de favorabile pentru concepția pe care

[1] A: ⌜observatori⌝.

o criticăm. Interesul de a descoperi imagini mentale, interes care ghidează procesul de observare despre care vorbim, favorizează din punct de vedere psihologic apariția unor astfel de imagini. Întrucât suntem înclinați să transferăm asupra situației originare ceea ce am descoperit ulterior prin reflecție, vom trece în contul conținutului psihologic al unei expresii și acele imagini mentale care apar în timpul acestui proces de observare. Totuși, în ciuda acestor circumstanțe favorabile, concepția care face obiectul criticii și care vede esența semnificării în astfel de imagini mentale însoțitoare || va trebui să se abțină să caute confir- [A 63] [B 63]
mări aparente în observația psihologică, cel puțin pentru categoria de cazuri pe care o discutăm aici. Să luăm, spre exemplu, semnele algebrice, pe care le înțelegem de altfel foarte bine, sau formule întregi, ori propoziții verbale de genul „orice ecuație algebrică cu un grad impar are cel puțin o soluție reală“ și să punem la lucru acea observație psihologică. Dacă ar fi să mă refer la ceea ce descopăr prin observație, voi spune în acest caz că văd o carte deschisă (în care recunosc *Algebra* lui Serret), văd paternul sensibil al unei funcții algebrice în format teubnerian, iar pentru cuvântul radical întâlnesc simbolul cunoscut: ? . Între timp am citit propoziția de mai multe ori și am înțeles-o perfect fără să identific nici cea mai mică urmă de imagini care ar însoți obiectualitatea reprezentată. | La fel [H 69]
se întâmplă când trebuie să ilustrăm intuitiv expresii precum „cultură“, „religie“, „știință“, „artă“, „calcul diferențial“ etc.

Să mai adăugăm că cele spuse se aplică nu numai în cazul expresiilor foarte abstracte și a obiectualităților mijlocite prin relații complicate, ci și în cazul numelor pe care le poartă obiectele individuale, persoanele cunoscute,

orașele, peisajele. Este posibil să existe o disponibilitate pentru prezentificări intuitive, care să nu fie realizată totuși în momentul respectiv.

§ 18. Continuare. Argumente și contraargumente

Dacă cineva ar obiecta că imaginația lucrează și în astfel de cazuri, însă totul se petrece foarte rapid, că imaginile mentale apar pentru a dispărea imediat, vom răspunde că înțelegerea completă a expresiilor, sensul lor viu și întreg se menține și după dispariția imaginii, de aceea el nu poate să rezide în această imagine.

Se poate obiecta că imaginea mentală a devenit neobservabilă, că a fost poate dintru început neobservabilă, însă – observabilă sau nu – ea este acolo și face cu putință realizarea continuă a înțelegerii. Nici aici nu avem vreo
[A 64] îndoială cu privire la ce putem replica acestei obiecții. ||
[B 64] Vom spune că nu este nevoie să investigăm dacă o astfel de presupunere este necesară sau dacă este de recomandat pe temeiurile psihologiei genetice. Pentru problema noastră descriptivă este total irelevant. Să acceptăm că imaginea mentală este deseori neobservabilă. În ciuda acestui lucru, nimeni nu poate nega că înțelegerea expresiei este posibilă, ba chiar foarte observabilă. Nu este oare absurd să considerăm că un moment abstract al trăirii este observabil – anume acel moment al reprezentării imaginative care formează sensul –, în timp ce trăirea întreagă – adică reprezentarea imaginativă concretă și completă – nu este observabilă? Și cum stau lucrurile în cazul în care *semnificația este absurdă*? Inobservabilitatea nu poate să depindă aici de limitările contingente ale capacității noastre psihice.

Mai degrabă, nici nu există acea imagine, | pentru că, dacă [H 70] ar exista, ar fi o garanție evidentă pentru *posibilitatea* ideii respective, pentru consistența semnificației.

Se poate spune desigur că, într-o anumită măsură, putem ilustra în mod sensibil chiar și lucruri absurde, de exemplu linii drepte care se închid în sine, triunghiuri pentru care suma unghiurilor depășește sau este mai mică decât suma a două unghiuri drepte. În tratatele de metageometrie întâlnim chiar și desene pentru astfel de figuri. Însă nimeni nu se gândește în mod serios să considere intuițiile de acest gen drept ilustrări reale ale conceptelor în cauză sau, mai mult, drept instanțe care posedă semnificația cuvintelor. Numai atunci când imaginea mentală a unui lucru vizat este cu adevărat adecvată acelui lucru suntem tentați să căutăm sensul expresiei în această imagine. Chiar dacă facem abstracție de expresiile absurde – care, oricum, au propriul lor sens –, este adecvarea oare ceea ce se întâmplă de regulă? Descartes aducea acel exemplu al unui poligon cu o mie de laturi pentru a ilustra diferența dintre *imaginatio* și *intellectio*. Reprezentarea imaginativă pe care o avem despre un poligon cu o mie de laturi nu este mai adecvată decât acele imagini despre liniile care se închid în sine sau despre paralelele care se intersectează. În ambele cazuri, nu avem decât ilustrări brute și doar parțiale ale lucrului gândit, în locul unor exemplificări desăvârșite. || Spunem [A 65] [B 65] „o linie dreaptă închisă în sine“ și desenăm o linie curbă care se închide, adică nu facem decât să ilustrăm ideea de închidere. La fel, ne gândim la un poligon cu o mie de laturi, dar ne imaginăm doar un poligon oarecare cu „multe“ laturi.

Nu este nevoie să alegem exemple geometrice mai speciale pentru a arăta cât de inadecvate sunt ilustrările intuitive, chiar și în cazul semnificațiilor consistente. La drept vorbind, după cum se știe, nici un concept geometric nu poate fi ilustrat adecvat. Ne imaginăm sau desenăm o linie și spunem sau gândim că este o linie dreaptă. La fel stau lucrurile pentru toate figurile geometrice. Imaginea servește întotdeauna doar ca punct de sprijin pentru *intellectio.* Ea nu ne livrează o instanță reală a figurii pe care o avem în vedere, ci doar o instanță pentru acele forme sensibile care sunt în mod natural punctul de plecare al „idealizărilor" geometrice. În aceste procese intelectuale ale *gândirii* geometrice se constituie ideea figurii geometrice, a cărei caracteristică își află expresia în semnificația fixă a definiției. Efectuarea actuală a acestor procese intelectuale este o condiție prealabilă pentru formarea inițială
[H 71] | a expresiilor geometrice primitive și pentru confirmarea funcției lor în cunoaștere, dar nu și pentru reactualizarea înțelegerii lor sau pentru folosirea lor continuă cu sens. Imaginile sensibile momentane funcționează ⌜într-o manieră fenomenologică comprehensivă și descriptivă⌝[1] doar ca mijloace ajutătoare pentru înțelegere și nu ca semnificații *per se* sau ca purtătoare de semnificații.

Probabil vom fi criticați că suntem adepții unui nominalism extrem care ar identifica ideea cu cuvântul. Poate că multora o să li se pară absurdă ideea că un simbol, un cuvânt, o propoziție sau o formulă trebuie să poată fi înțelese în condițiile în care, conform poziției noastre, din punct de vedere intuitiv, nu este prezent nimic altceva

[1] Completare în B.

decât corpul sensibil, lipsit de spirit, al ideii, adică această trăsătură sensibilă pe hârtie și alte lucruri asemănătoare. Totuși noi suntem departe de a identifica ideea cu cuvântul, după cum dovedesc analizele din capitolul precedent.* || Atunci când înțelegem simbolurile fără sprijinul [B 66] [A 66]
unor imagini însoțitoare, noi nu credem că doar acel simplu simbol este prezent; considerăm mai degrabă că este prezentă o înțelegere, anume trăirea unui act special legat de expresie, care o luminează, îi conferă semnificație și, prin aceasta, o relație obiectuală. Din proprie experiență, știm foarte bine în ce constă diferența dintre un cuvânt ca atare, luat ca un complex sensibil, și un cuvânt care posedă semnificație. Putem să facem complet abstracție de semnificație și să ne îndreptăm atenția exclusiv asupra caracterului sensibil al cuvântului. Se poate întâmpla ca un lucru sensibil să ne trezească mai întâi interesul prin el însuși și abia mai târziu să devenim conștienți de faptul că este vorba despre un cuvânt sau un simbol oarecare. Modul sensibil de a fi al unui obiect nu se schimbă dacă primește pentru noi statutul unui simbol sau, invers, dacă, atunci când considerăm ceea ce funcționează în mod normal ca simbol, facem abstracție de semnificația lui. La conținutul psihologic vechi nu se adaugă unul nou, independent, ca și cum am avea în fața noastră suma sau asocierea unor conținuturi cu același statut. Totuși, conținutul acela, care rămâne unul și același, și-a modificat modul psihic de a fi, îl simțim altfel, el nu mai apare doar ca o trăsătură sensibilă pe hârtie. Pentru noi, această apariție fizică are acum valoarea unui semn pe care îl *înțelegem*.

* *Cf.* de exemplu § 10, pp. 40 și urm.

În măsura în care trăim această înțelegere, noi nu mai efec-
[H 72] tuăm un act de reprezentare sau judecare | ce se raportează la semn ca obiect sensibil, ci un alt act, cu totul diferit, ce se referă acum la lucrul desemnat. Semnificația rezidă prin urmare în acest caracter specific al actului prin care se conferă sens, caracter care este diferit în funcție de modul în care se orientează interesul nostru: fie asupra semnului sensibil, fie asupra obiectului prezentat prin intermediul semnului (chiar dacă obiectul nu este ilustrat prin nici o imagine mentală).

§ 19. Înțelegere fără intuiție

Din perspectiva concepției noastre, devine astfel perfect comprehensibil faptul că o expresie poate funcționa ca atare, cu sens, chiar dacă îi lipsește o intuiție ilustrativă.
[A 67] [B 67] *Pentru cei care localizează momentul semnificației* || în intuiție, gândirea pur simbolică li se va înfățișa ca o enigmă insolubilă. Pentru ei, chiar și vorbirea din care lipsesc intuițiile ar trebui să fie lipsită de sens. Însă o vorbire cu adevărat lipsită de sens nu ar mai fi în genere o vorbire, ar fi asemenea huruitului unei mașini. La fel se întâmplă de altfel când recităm, fără să ne gândim, versuri sau rugăciuni învățate pe de rost etc.; însă nu același lucru se petrece în cazurile pe care trebuie să le explicăm. Comparațiile foarte populare cu repetatul ca papagalul sau cu măcăitul gâștei, bine-cunoscutul citat „acolo unde lipsesc conceptele, apare un cuvânt la momentul potrivit“[a] și alte expresii similare nu trebuie, la o examinare obiectivă, să

[a] Johann Wolfgang von Goethe, *Faust I*, vers 1995 *sq.* (n. red.).

fie luate foarte în serios. Expresii precum „vorbire fără judecată“ sau „vorbire fără sens“ pot fi și trebuie interpretate după aceleași criterii ca și expresiile asemănătoare „om lipsit de inimă“, „om fără creier“ sau „om fără minte“. Prin expresia „vorbire fără judecată“ nu desemnăm o vorbire din care lipsesc judecățile, ci o vorbire care nu se naște dintr-o reflecție proprie și coerentă. Chiar și „lipsa de sens“, înțeleasă ca absurditate (nonsens), se constituie prin mijlocirea sensului: ține de sensul expresiei absurde să se refere la lucruri care nu pot fi obiectiv compatibile.

Poziției pe care o criticăm nu-i mai rămâne decât să caute refugiul pentru situații de urgență în ipoteza privitoare la intuițiile inconștiente și neobservate. Însă cât de puțin poate să ajute aceasta se va vedea dacă suntem atenți la funcția pe care o îndeplinește intuiția fondatoare în cazurile în care această intuiție este vizibil prezentă. | În majoritatea covârșitoare a cazurilor, ea nici măcar nu este adecvată semnificației, lucru care nu pune concepția noastră în nici o dificultate. Dacă posibilitatea semnificării nu se bazează pe intuiție, vorbirea fără intuiție nu trebuie considerată doar din această cauză ca fiind lipsită de conținut ideatic. Dacă lipsește intuiția, rămâne atașat de expresie ⌜(*i.e.* în conștiința sensibilă a expresiei)⌝[1] un act de același tip ca și cel care, în caz contrar, când este prezentă intuiția, se raportează la aceasta din urmă și care mijlocește eventual cunoașterea obiectului ei. În acest fel, actul prin care se realizează semnificarea este prezent și într-un caz, și în celălalt.[2] [H 73]

[1] Completare în B.

[2] În A urmează: ⌜sau sunt cel puțin acte similare, care au în comun aceeași esență din punct de vedere al semnificării⌝.

[A 68] [B 68]
§ 20. Gândirea lipsită de intuiție și „funcția de substitut“ a semnelor

Trebuie să ținem cont de faptul că, în cele mai vaste domenii ale gândirii, fie că este vorba de gândirea cotidiană, mai laxă, fie de cea riguros științifică, formarea de imagini ilustrative joacă un rol minim sau nu joacă aproape nici un rol. Putem judeca, raționa, reflecta și contesta în cel mai actual sens doar pe baza unor reprezentări „pur simbolice“. Ar fi o descriere foarte nepotrivită a acestei situații să atribuim semnelor *funcția de substitut*, ca și cum semnele ar servi ca surogate pentru ceva, iar interesul nostru s-ar orienta, în sfera gândirii simbolice, asupra semnelor însele. În realitate, semnele nu fac obiectul gândirii noastre sub nici o formă, deci nici în calitate de substitute. Mai degrabă, se poate spune că trăim în totalitate în conștiința semnificației, a înțelegerii, care nu lipsește niciodată, oricât ar lipsi intuiția însoțitoare. Nu trebuie să uităm că gândirea simbolică este gândire numai în virtutea acelui caracter specific al actului, un caracter nou, „intențional“, care face diferența dintre semnul încărcat de semnificație și semnul „ca atare“, cuvântul rostit, care se constituie ca obiect fizic printr-o simplă reprezentare sensibilă. Acest caracter al actului este o trăsătură *descriptivă* în contextul trăirii semnului pentru care lipsește intuiția, dar care este totuși înțeles.

[H 74] | Se va obiecta poate împotriva acestei interpretări a gândirii simbolice că ea intră în conflict cu cele mai certe fapte ce intervin în analiza *gândirii simbolice aritmetice*, pe care le-am subliniat eu însumi cu o altă ocazie (în *Filozofia aritmeticii*). În gândirea aritmetică, semnele luate ca

atare funcționează într-adevăr ca surogate pentru concepte. „A reduce *teoria lucrurilor la teoria semnelor*", ca să folosim expresia lui Lambert, aceasta este funcția oricărui calcul aritmetic. Semnele aritmetice sunt „astfel alese și aduse la o atare perfecțiune, || încât teoria, combinarea sau transformarea lor poate să servească în locul operațiilor pe care, în lipsa acestor semne, ar fi trebuit să le facem prin intermediul conceptelor".* [A 69] [B 69]

La o privire mai atentă, nu despre semne în sensul strict de obiecte *fizice* spunem că teoria, combinarea sau transformarea lor ne-ar aduce vreun câștig. Astfel de lucruri ar intra în sfera științei și practicii fizicii, și nu în sfera aritmeticii. Adevăratul sens al semnelor în chestiune apare dacă aruncăm o privire asupra unei comparații foarte îndrăgite între operațiile de calcul și operațiile din *jocurile* bazate pe anumite reguli, de ex. șahul. Figurile de șah nu fac parte din joc în sensul unor lucruri din fildeș, lemn sau alt material, șlefuite într-o formă sau alta, de cutare culoare sau alta. Constituția lor fenomenală sau fizică este total indiferentă și se poate schimba după cum dorim. Ele devin figuri de șah, piese ale jocului de șah, abia prin intermediul regulilor care le dau o *semnificație de joc* fixă. Astfel, semnele aritmetice posedă și ele, pe lângă semnificația lor originară, o așa-numită semnificație de joc, care se orientează după jocul operațiilor de calcul și după bine-cunoscutele sale reguli de calcul. Dacă privim semnele aritmetice ca simple piese în sensul acestor reguli, rezolvarea problemelor din jocul de calcul aritmetic

* Lambert, *Neues Organon / Noul Organon*, vol. II, 1764, § 23 și 24, p. 16. (Aici, Lambert nu se referă explicit la aritmetică.)

conduce la semne numerice, respectiv la formule nume-
[H 75] rice, a căror interpretare în sensul | semnificației lor aritmetice originare propriu-zise reprezintă totodată soluția acelor probleme aritmetice.

Prin urmare, în sfera gândirii și a calculului aritmetic-simbolic, noi nu operăm cu semne *lipsite de semnificație*. Semnele „ca atare“, în sensul de semne fizice, nu sunt semne detașate de orice semnificație, care ar servi ca surogate pentru semnele originare, însuflețite cu o semnificație aritmetică. Mai degrabă, se poate spune că aceleași semne, însă înțelese într-un anumit sens *operațional* și *conform cu regulile de joc*, servesc ca surogate pentru semnele luate
[A 70] [B 70] în sensul lor *aritmetic*. || Un sistem de echivocuri naturale, care se formează, ca să spunem așa, inconștient, devine aici infinit de profitabil. Efortul de gândire incomparabil mai mare pe care îl necesită seria originală de concepte este economisit prin operațiile „simbolice“ mult mai ușoare care se derulează în seria paralelă a conceptelor-joc.

Desigur, legitimitatea unui astfel de procedeu trebuie să fie întemeiată din punct de vedere logic, iar limitele sale trebuie să fie determinate în mod adecvat. Aici suntem interesați doar să îndepărtăm confuziile în care cădem foarte ușor dacă nu recunoaștem caracterul „pur-simbolic“ al gândirii matematice. Dacă înțelegem sensul sintagmei „semnele ca atare“ în felul în care l-am expus mai sus – în aritmetică, aceste semne servesc ca „surogate“ pentru conceptele aritmetice, respectiv pentru semnele înzestrate cu semnificațiile lor aritmetice –, atunci este clar că ideea de a trimite la funcția de substitut a semnelor aritmetice nici nu atinge problema ce ne preocupă aici, anume aceea dacă gândirea se poate sau nu exprima în absența vreunei

intuiții care să o ilustreze sau exemplifice, care să o facă evidentă. Gândirea simbolică, în sensul unei astfel de gândiri lipsite de intuiții, și gândirea simbolică, în sensul unei gândiri care folosește în operațiile sale concepte-surogat, sunt două lucruri diferite.

§ 21. Rezerve cu privire la necesitatea de a recurge la intuiții corespunzătoare în scopul de a clarifica semnificațiile și de a cunoaște adevărurile întemeiate pe ele

Ne-am putea întreba: dacă semnificația expresiei ce funcționează exclusiv simbolic stă în acel caracter specific al actului | care diferențiază apercepția comprehensivă a cuvintelor de apercepția unui semn lipsit de semnificație, cum se face că ⌜recurgem⌝[1] la intuiții când vrem să stabilim diferențe între semnificații, când vrem să dezvăluim ambiguități sau să limităm fluctuațiile intenției de semnificare? [H 76]

|| Ne mai putem întreba: dacă poziția expusă aici cu privire la conceptul de semnificație este corectă, cum se face că ⌜ne servim⌝[2] de intuițiile corespunzătoare pentru a înțelege adevăruri care se întemeiază doar pe concepte, cu alte cuvinte, adevăruri care izvorăsc doar din analiza semnificațiilor? În general, se spune că, pentru a ajunge la „conștiința clară“ a sensului unei expresii (a conținutului unui concept), trebuie să producem o intuiție corespunzătoare, prin care să surprindem ce „spune cu adevărat“ acea expresie. [A 71] [B 71]

Totuși, o expresie care funcționează simbolic semnifică ceva, și anume același lucru ca și expresia clarificată intuitiv.

[1] A: ⌜trebuie să recurgem⌝.
[2] A: ⌜nu ne putem dispensa⌝.

Nu este posibil ca semnificația să apară abia prin mijlocirea intuiției; în caz contrar, ar trebui să spunem că cea mai mare parte a experienței noastre, atunci când vorbim și citim, nu ar fi altceva decât o simplă percepție externă sau o închipuire a unor complexe acustice și optice. Nu mai este nevoie să repetăm aici că o astfel de situație este contrazisă evident de conținutul ⌜datelor fenomenologice⌝[1], anume că noi *vizăm* un lucru sau altul prin semnele vorbite sau scrise și că această vizare reprezintă un *caracter descriptiv* al vorbirii și receptării inteligibile, chiar și atunci când acestea sunt doar simbolice. Vom răspunde la prima întrebare cu observația că simplele intenții de semnificare simbolice adeseori nu se disting unele de altele cu precizie și nu ne permit să le identificăm și să le diferențiem cu acea ușurință și certitudine de care avem nevoie fie și numai în vederea unor judecăți care, chiar dacă nu sunt evidente, ne aduc un folos practic. Pentru a recunoaște diferențe de semnificație precum cea dintre „țânțar“ și
[H 77] „elefant“, | nu este nevoie de operații speciale. Însă acolo unde semnificațiile trec pe nesimțite unele în altele, astfel că fluctuațiile lor neobservabile șterg granițele necesare pentru siguranța judecării, ilustrarea intuitivă oferă mijlocul natural pentru clarificare. Astfel, dacă intenția de semnificare este împlinită prin intermediul unor intuiții diferite și independente din punct de vedere concep-
[A 72] [B 72] tual, || odată cu diferența clară dintre direcțiile în care are loc împlinirea devine evidentă și diversitatea intenției de semnificare.

[1] A: ⌜clar al experienței⌝.

Cu privire la a doua întrebare, trebuie să ne aducem aminte că orice evidență a judecării (orice cunoaștere actuală în sensul veritabil al cuvântului) presupune semnificații împlinite intuitiv. Acolo unde vorbim despre cunoștințe care „rezultă doar din analiza semnificațiilor cuvintelor", avem în vedere altceva decât sugerează această expresie. ⌜Este vorba despre cunoștințe a căror evidență necesită doar prezentificarea „esenței conceptuale"; semnificațiile generale ale cuvintelor își obțin în această esență împlinirea, și anume într-o manieră perfectă; în schimb, întrebarea privitoare la existența obiectelor care corespund conceptelor, care se subordonează esenței conceptuale, rămâne în afara discuției. Însă aceste esențe conceptuale nu se identifică nicidecum cu înseși semnificațiile cuvintelor, fapt pentru care cele două feluri de a ne exprima: „se întemeiază doar pe concepte (respectiv pe esențe)" și „rezultă doar din analiza semnificațiilor cuvintelor" par să spună același lucru doar în mod echivoc. Mai degrabă, aceste esențe conceptuale nu reprezintă altceva decât sensul împlinit, care este „dat" atunci când semnificațiile cuvintelor (mai exact spus, intențiile de semnificare ale cuvintelor) își află punctul final în reprezentările corespunzătoare, strict intuitive, și în anumite elaborări cogitative sau formulări ale acestora. Analiza în cauză | nu privește [H 78]
prin urmare intențiile de semnificare goale de intuiții, ci obiectualitățile și formele care le oferă împlinire.⌝[1] De

[1] A: ⌜Este vorba despre cunoștințe care rezultă doar din prezentificarea „esenței conceptuale" a semnificației generale a cuvintelor, în timp ce întrebarea despre existența obiectelor care corespund conceptelor rămâne în afara discuției. Însă această esență conceptuală nu este totuna cu însăși semnificația cuvântului; de aceea, cele două feluri de a ne exprima: „se întemeiază doar pe concepte"

aceea, analiza semnificațiilor nu furnizează doar enunțuri despre elementele și relațiile semnificațiilor, ci necesități evidente cu privire la *obiectele* în genere, gândite și determinate într-un fel sau altul prin aceste semnificații.

Considerațiile de față trimit la o sferă de analize fenomenologice despre care am văzut în repetate rânduri că sunt indispensabile. Aceste analize produc evidență cu privire la relațiile apriorice dintre semnificație și cunoaștere, respectiv dintre semnificație și intuiția clarificatoare. Ele trebuie, în consecință, să contribuie și la completa clari-
[B 73] ficare a conceptului nostru de semnificație, | prin diferențierea lui de sensul *împlinit* și prin cercetarea înțelesului acestei împliniri.

[A 73] ## *§ 22. Variatele caracteristici ale înțelegerii și „calitatea familiarității"*

Concepția noastră presupune o anumită diferențiere, deși nu perfectă, între caracterul specific al actului prin care se conferă semnificație, chiar și în cazurile în care intențiilor de semnificare le lipsește ilustrarea intuitivă. Într-adevăr, nu putem gândi că „reprezentările simbolice", care guvernează înțelegerea și folosirea cu sens a semnelor, sunt echivalente din punct de vedere descriptiv, că ele

și „rezultă doar din analiza semnificațiilor cuvintelor" par să spună același lucru doar la modul echivoc. Mai degrabă, această esență conceptuală nu reprezintă altceva decât sensul împlinit (înțeles ca specie), care este „dat" atunci când semnificațiile cuvintelor își află punctul final în reprezentările corespunzătoare, strict intuitive și în anumite elaborări cogitative sau formulări ale aces-
[H 78] tora. Analiza | nu privește intențiile de semnificare goale de intuiții, ci aceste obiectualizări și formulări care contribuie la împlinire.⌉

constau dintr-un singur caracter nediferențiat, identic pentru toate expresiile, ca și cum singurul lucru care ar face diferența este sunetul cuvintelor – aceste vehicule sensibile și contingente care poartă semnificația. Exemplul expresiilor echivoce ne convinge cu ușurință că putem efectua și recunoaște o schimbare subită de semnificație fără să avem nici cea mai mică nevoie de ilustrări intuitive auxiliare. Diferența descriptivă care survine aîci cu evidență nu se referă la semnul sensibil, care rămâne același, ci trebuie să se refere la caracterul actului, care se modifică în mod specific. Trimitem aici, din nou, la cazurile în care semnificația rămâne identică în timp ce cuvântul se schimbă, de exemplu acolo unde există doar diferențe idiomatice. Semnele diferite din punct de vedere sensibil | au pentru [H 79] noi o valoare echivalentă (vorbim chiar despre „același" cuvânt care aparține unor limbi diferite), ne dau impresia nemijlocită că sunt „aceleași", înainte chiar ca imaginația noastră reproductivă să ne livreze imagini care să ilustreze intuitiv semnificația.

Aceste exemple ne fac să înțelegem cât de greu de susținut este ideea, care la prima vedere pare plauzibilă, că înțelegerea se caracterizează în cele din urmă prin ceea ce | [B 74] Riehl* numește „caracterul familiarității", iar Höffding**, mai puțin inspirat, | „calitatea familiarității".*** Chiar [A 74]

* A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus / Criticismul filozofic*, vol. II, partea 1, p. 199.

** H. Höffding, „Über Wiedererkennen, Assoziation und psychische Aktivität" / „Despre recunoaștere, asociere și activitate psîhică", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. XIII, p. 427.

*** *Cf.* împotriva acestei idei Volkelt, *Erfahrung und Denken / Experiență și gândire*, p. 362.

și cuvintele pe care nu le înțelegem pot să aibă aparența unor vechi cunoscuți. Versurile grecești pe care le-am memorat atât de bine persistă în memorie mult mai mult decât înțelegerea sensului lor, ele par să fie bine-cunoscute, deși nu le mai înțelegem. Adesea, înțelegerea care ne lipsește poate să revină ulterior, ca o iluminare (eventual cu mult înainte să reactualizăm traducerea în limba maternă sau să apelăm la alte metode care să mijlocească semnificația). Caracterul înțelegerii se adaugă acum în toată noutatea sa evidentă caracterului de familiaritate, fără să modifice conținutul sensibil și totuși conferindu-i o nouă dimensiune psihică. Să ne amintim de felul în care lectura sau recitarea unor poezii familiare, deși realizate uneori fără să ne gândim la ele, se transformă dintr-odată în înțelegere. Există nenumărate alte exemple care fac evidentă specificitatea caracterului înțelegerii.

§ 23. Apercepția în expresie și apercepția în reprezentările intuitive

În măsura în care orice apercepție este într-un anumit sens o înțelegere și o interpretare, apercepția comprehensivă*, în care se realizează semnificarea unui semn, este înrudită cu apercepțiile obiectivatoare ce se realizează în diferite forme. În astfel de apercepții obiectivatoare se formează, prin intermediul unui complex de senzații

* Mă folosesc de cuvântul „înțelegere“ nu în sensul restrâns care trimite la relația dintre un vorbitor și un ascultător. Gânditorul care monologhează „înțelege“ cuvintele sale, iar această înțelegere este pur și simplu semnificarea actuală.

trăite, | reprezentarea intuitivă (percepția, imaginarea, [H 80]
reproducerea etc.) a unui obiect (de ex., un lucru „exterior"). | Totuși, structura[1] fenomenologică a celor două [B 75]
apercepții este considerabil diferită. Dacă ne imaginăm o conștiință înainte de orice experiență, este posibil ca această conștiință să aibă aceleași *senzații* ca și noi. Dar ea nu intuiește vreun lucru sau | vreun eveniment legat [A 75]
de lucruri, ea nu percepe arbori și case, nici zborul păsărilor sau lătratul câinilor. Suntem tentați aici să redăm această situație spunând că, pentru o astfel de conștiință, senzațiile nu *înseamnă* nimic, că ele nu au *valoarea* unor *semne* pentru proprietățile unui obiect, iar complexul lor nu valorează ca semn pentru obiectul însuși. Aceste senzații sunt pur și simplu trăite, fără să fie însoțite de vreo *interpretare* obiectivatoare extrasă din „experiență". Prin urmare, vom vorbi aici despre semnificație și semn la fel ca în cazul expresiilor și al semnelor înrudite.

Dacă este să ne limităm, pentru simplitatea comparației, la cazul percepției, ceea ce am spus mai sus despre semnificație și semn nu trebuie greșit înțeles în sensul că, mai întâi, conștiința ar arunca o privire asupra senzațiilor, că ar face din ele *obiectele* unei percepții, pentru ca apoi acestea să devină obiectele unei interpretări ce s-ar baza pe percepție, așa cum se întâmplă de altfel cu obiectele fizice (de ex. sunetele cuvintelor), despre care suntem conștienți în mod obiectiv și care funcționează ca semne în sensul propriu al cuvântului. Noi facem din senzații obiecte ale reprezentării doar în reflecția psihologică, în timp ce în reprezentarea intuitivă naivă, deși senzațiile

[1] A: ⌜constituția⌝.

sunt, ce-i drept, *componente* ale trăirii reprezentării (părți ale conținutului ei descriptiv), ele nu sunt nici pe departe *obiectele* ei. Reprezentarea perceptivă se naște din faptul că acel complex de senzații trăite este însuflețit de un anumit caracter specific al actului, de o anumită apercepție sau vizare. Dacă lucrurile stau astfel, ceea ce apare este *obiectul* perceput, pe când acel complex de senzații apare tot atât de puțin pe cât apare actul prin care se constituie obiectul perceput ca atare. Analiza fenomenologică ne mai învață că, prin conținutul ei, senzația ne oferă, ca să zicem așa, un material de construcție analogic pentru conținutul
[H 81] | obiectului reprezentat prin acea senzație. De aici provine
[B 76] și obișnuința de a vorbi despre | culori, extensiuni, intensități etc., care sunt, pe de o parte, simțite, pe de altă parte, percepute (sau reprezentate). Ceea ce corespunde în ambele cazuri unei astfel de exprimări nu este nicidecum același lucru; cele două corelate sunt cel mult înrudite în raport cu genul de care țin. Ne convingem ușor de aceasta pe mar-
[A 76] ginea exemplului următor: | culoarea *uniformă* a unei sfere pe care o *vedem* (percepem sau ne-o reprezentăm etc.) nu am *simțit-o*.

La baza semnelor luate în sensul de expresii se află o „interpretare“ similară, însă doar sub forma unei apercepții *inițiale*. Dacă ne referim la cazul cel mai simplu, în care expresia este înțeleasă fără a fi însuflețită de nici o intuiție ilustrativă, aici se formează, prin această apercepție inițială, fenomenul *semnului ca atare*, ca obiect fizic dat aici și acum (ca un cuvânt rostit, de exemplu). Pe această primă apercepție se clădește o a doua, care trece cu mult dincolo de materialul sensibil trăit și nu își mai

află în acesta un material de construcție analog pentru obiectivitatea complet nouă, care este *acum* vizată. Aceasta din urmă este vizată în noul act al *semnificării*, fără a fi însă prezentată în senzație. Semnificarea, nota caracteristică a semnelor expresive, presupune semnul, care apare ca semn al acestei semnificări. Sau, ca să folosim un limbaj pur fenomenologic: semnificarea este acel caracter al actului, de o nuanță sau alta, care presupune ca fundament necesar un act de reprezentare intuitivă. În acest act al reprezentării intuitive se constituie expresia ca obiect fizic. Însă ea devine expresie, în sensul deplin și propriu al cuvântului, abia prin actul fundat.

Ceea ce este valabil pentru cazul cel mai simplu al unei expresii pe care o înțelegem fără a avea nevoie de vreo intuiție trebuie să fie valabil și în cazurile mai complicate, în care expresiile sunt legate de intuițiile *corespunzătoare*. Una și aceeași expresie, folosită cu sens, fie că este sau nu însoțită de o intuiție ilustrativă, nu poate să își obțină posibilitatea semnificării din acte de tipuri diferite.

Cu siguranță, nu este ușor să analizăm situația descriptivă prin prisma unor gradații și ramificări fine pe care nu le-am aprofundat aici. Este mai ales dificil să înțelegem corect funcția reprezentărilor ilustrative | – pro- [B 77]
cesul de întărire | sau chiar de producere a evidenței cu [H 82]
privire la intenția de semnificare, proces la care contribuie aceste reprezentări, relația lor cu caracterul special al înțelegerii și semnificației, caracter ce îndeplinește rolul unei trăiri ce conferă sens unei expresii chiar și în absența intuiției. Aici se deschide un | câmp larg de analize fenome- [A 77]
nologice pe care logicianul nu are cum să-l ocolească, dacă

vrea să expună cu claritate relația dintre semnificație și obiect, judecată și adevăr, opinie vagă și evidență confirmatoare. Cu aceste analize va trebui să ne ocupăm mai târziu în amănunțime.*

* *Cf.* Cercetarea a VI-a.

CAPITOLUL III [H 83]

Fluctuațiile semnificațiilor cuvintelor și idealitatea unității semnificației

§ 24. Introducere

În capitolul anterior am discutat despre actul semnificării. În concluziile primului capitol făceam distincția dintre semnificare ca act și semnificația însăși, dintre unitatea ideală și multiplicitatea actelor posibile. Această distincție, precum și altele ce depind de ea – precum distincția dintre conținutul exprimat în sens subiectiv și conținutul exprimat în sens obiectiv, iar, cu privire la acesta din urmă, distincția dintre conținut ca semnificație și conținut ca numire – sunt în nenumărate cazuri de o claritate indubitabilă. Așa stau lucrurile cu toate expresiile care pot fi întâlnite în contextul unei teorii științifice expuse în mod adecvat. Există, desigur, și cazuri în care lucrurile stau altfel. Acestea necesită o atenție deosebită, deoarece au tendința de a produce din nou confuzie cu privire la distincțiile pe care le-am obținut. Dificultăți foarte serioase prezintă expresiile a căror semnificație fluctuează, mai ales expresiile care, prin esența lor, sunt ocazionale și vagi. | Sarcina capitolului de față este să rezolve [B 78] aceste dificultăți prin trasarea distincției dintre actele de semnificare fluctuante și semnificațiile ideal-unitare, între care are loc această fluctuație.

[H 84] [A 78]

§ 25. Relațiile de suprapunere între conținuturile aducerii la cunoștință și conținuturile numirii

Expresiile se pot referi la trăirile psihice actuale ale persoanei care le folosește, la fel de bine cum se referă și la alte obiecte în genere. Expresiile se împart, în consecință, în expresii care *fac cunoscut totodată* obiectul pe care îl *numesc* (sau pe care, în genere, îl desemnează) și expresii în care *conținutul numit* și *conținutul adus la cunoștință diferă*. Propozițiile interogative, optative sau imperative sunt exemple pentru prima clasă de expresii. Exemple pentru a doua clasă sunt propozițiile enunțiative, care se referă la lucruri exterioare, la propriile trăiri psihice din trecut, la relații matematice etc. Când cineva exprimă dorința „aș vrea, vă rog, un pahar cu apă“, expresia în cauză este pentru cel care o aude un indiciu pentru dorința vorbitorului. Această dorință este totodată și obiectul enunțului. În acest caz, ceea ce este adus la cunoștință și ceea ce este numit se suprapun parțial. Spun parțial, deoarece actul aducerii la cunoștință presupune, evident, ceva mai mult. În acest act intră și judecata exprimată prin cuvintele „aș vrea, vă rog“ etc. La fel stau lucrurile și cu enunțurile care exprimă ceva despre reprezentări, judecări sau presupuneri ale vorbitorului, de forma: „îmi închipui că...“, „sunt de părere că...“, „mă gândesc că...“, „presupun că...“ etc. La prima vedere, pare să fie posibil să avem chiar și o suprapunere totală, ca în exemplul: „trăirile psihice pe care le aduc la cunoștință în cuvintele pe care tocmai le exprim“, deși, la o examinare mai atentă, interpretarea exemplului în acest sens nu se susține. Actul aducerii la cunoștință și starea de fapt ⌜enunțată⌝[1] sunt total disjuncte

[1] A: ⌜numită⌝.

în enunțuri precum: „2 × 2 = 4". Această propoziție nu spune același lucru cu propoziția: „Eu judec că 2 × 2 fac 4". | Cele două propoziții nu sunt nici măcar echi- [B 79] valente, de vreme ce una poate fi adevărată și cealaltă falsă.

Trebuie să observăm că, dacă luăm conceptul de semnalare sau aducere la cunoștință în sensul *restrâns* delimitat mai sus*, | obiectele numite în aceste exemple | nu mai [H 85] [A 79] intră în sfera trăirilor aduse la cunoștință. Când cineva enunță ceva despre trăirile sale psihice din acel moment, el transmite prezența propriilor trăiri printr-o judecată. Doar datorită faptului că vorbitorul aduce la cunoștință această judecată (al cărei conținut spune că își dorește sau speră cutare sau cutare lucru etc.) este posibilă apercepția lui, de către cel care îl ascultă, ca persoană care dorește, speră etc. Semnificația unui astfel de enunț stă în această judecată, în timp ce trăirile interioare respective constituie obiectul la care se referă judecata. Dacă înțelegem actul aducerii la cunoștință în sens restrâns, adică cu referire doar la trăirile indicate pe care le poartă în sine semnificația expresiei, atunci conținuturile aducerii la cunoștință și ale numirii rămân și aici, ca peste tot, distincte unul de altul.[1]

* *Cf.* § 7, A 33.

[1] În A urmează paragraful: ⌜O relație asemănătoare celei dintre aducere la cunoștință și numire există și între numire și semnificație. Cazurile normale, singurele importante pentru cunoașterea obiectivă, sunt acelea în care semnificația și obiectul sunt disjuncte. Că și aici sunt posibile relații de suprapunere, ne arată exemplul: semnificația primului nume, pe care îl rostesc chiar acum (în *aceste* cuvinte).⌝

§ 26. Expresiile obiective și expresiile esențial ocazionale

Expresiile care denumesc conținutul momentan al aducerii la cunoștință intră într-o categorie largă de expresii a căror semnificație se schimbă de la caz la caz. Însă acest lucru se petrece într-o manieră atât de specială, încât avem rezerve în a folosi aici termenul de echivoc. Aceleași cuvinte „Îți doresc succes!“, prin care exprim acum o dorință a mea, pot servi altor nenumărate persoane pentru a exprima dorințe de „același“ conținut. Totuși, nu numai dorințele pot să difere de la caz la caz, ci și semnificațiile enunțurilor care le exprimă. Într-un caz, persoana *A* stă față în față cu persoana *B*, în alt caz, persoana *M* cu persoana *N*. Chiar dacă *A* îi dorește lui *B* „același“ lucru ca *M* lui *N*, sensul propoziției volitive este evident diferit, întrucât el include reprezentarea inter-
[A 80] [B 80] locutorului. || Această ambiguitate este însă de un alt tip decât ambiguitatea cuvântului „câine“, care semnifică uneori o specie de animale, alteori un tip de vehicul, cum
[H 86] se întâlnește adesea în exploatările miniere. | Când vorbim despre ambiguitate, avem de obicei în vedere clasa expresiilor ambigue ilustrată prin ultimul exemplu. Dar o astfel de ambiguitate nu reușește să clatine convingerea noastră în idealitatea și obiectivitatea semnificației. Stă în puterea noastră să limităm o expresie ambiguă la o *singură* semnificație. În orice caz, unitatea ideală a fiecăreia dintre diferitele semnificații nu este afectată de împrejurarea contingentă că ele sunt atașate aceleiași denumiri. Cum stau însă lucrurile în cazul celorlalte expresii? Prin contrast cu variația persoanelor și a trăirilor lor am ajuns la ideea

clară de semnificație înțeleasă ca unitate identică cu sine. Mai putem spune despre aceasta din urmă că se menține identică dacă semnificațiile trebuie să varieze odată cu persoanele și trăirile lor? Este evident că aici nu avem de a face cu ambiguități contingente, ci cu unele inevitabile, care nu pot fi îndepărtate din limbaj printr-un procedeu artificial sau printr-o convenție.

Pentru a fi mai clari, vom defini următoarea distincție între expresiile *subiective sau ocazionale prin esența lor*, pe de o parte, și expresiile *obiective*, pe de altă parte. Pentru simplitatea expunerii, ne vom limita la cazul expresiilor care funcționează în sensul normal.

Vom numi o expresie *obiectivă*, dacă semnificația sa este legată (sau poate fi legată) exclusiv de configurația sa sonoră, așa acum apare ea, cu alte cuvinte dacă expresia poate fi înțeleasă fără să fie necesar să ne îndreptăm atenția spre persoana care o exprimă și spre circumstanțele exprimării. O expresie obiectivă poate fi echivocă în diferite moduri. Ea se află în relația descrisă mai sus cu mai multe semnificații. Depinde de contextul psihologic – de direcția de gândire contingentă a auditorului, de ⌜succesiunea discursului care tocmai se derulează și de tendințele pe care acesta le suscită⌝[1] etc. || care dintre aceste semnificații le [A 81] [B 81]
invocă și le semnifică expresia în cauză. Este posibil ca o privire asupra persoanei care vorbește și asupra situației în care se află să fie deopotrivă de ajutor. Însă dacă cuvântul *poate* fi sau nu înțeles, în genere, într-una dintre

[1] A: ⌜consecințele interne ale contextului ideatic mai cuprinzător al discursului⌝.

acele semnificaţii nu depinde de această privire, nu în sensul unei *conditio sine qua non*.

[H 87] | Pe de altă parte, vom numi o expresie subiectivă sau ocazională prin esenţa sa – pe scurt, *esenţial ocazională* –, atunci când acelei expresii îi aparţine o grupă unificată conceptual de semnificaţii posibile, astfel încât ţine de esenţa sa ca semnificaţia ei actuală să se orienteze în funcţie de ocazie, vorbitor şi situaţia lui. O semnificaţie anumită, dintre cele aparţinând acelei grupe, se poate constitui, pentru auditor, doar atunci când acesta ia în seamă circumstanţele actuale ale exprimării. Întrucât, în circumstanţe normale, înţelegerea expresiei survine negreşit, tocmai reprezentarea acestor circumstanţe şi relaţia lor cu expresia, reglementată prin anumite reguli, trebuie să fie punctele de reper, accesibile oricui şi suficient de credibile, care îl dirijează pe cel ce ascultă la semnificaţia avută în vedere într-un caz dat.

Printre expresiile obiective se numără, de exemplu, toate expresiile teoretice, deci acele expresii pe care se clădesc principiile şi teoremele, demonstraţiile şi teoriile ⌜ştiinţelor „abstracte"⌝[1]. Circumstanţele vorbirii actuale nu au nici cea mai mică influenţă asupra a ceea ce semnifică o expresie matematică. O citim şi o înţelegem fără să ne gândim la vreun vorbitor. Altfel stau lucrurile cu expresiile care servesc necesităţilor practice ale vieţii obişnuite, precum şi expresiile care ajută în ştiinţe la pregătirea rezultatelor teoretice. Mă refer, în ultimul caz, la expresiile prin care cercetătorul însoţeşte propria sa gândire sau la expresiile prin care transmite celorlalţi câte ceva despre

[1] Completare în B.

considerațiile și străduințele sale, | despre elaborările sale [B 82]
metodice și convingerile sale provizorii.

| Este suficient ca o expresie să conțină *pronumele personal* pentru a putea spune că îi lipsește sensul obiectiv. [A 82] Cuvântul „eu" numește, de la caz la caz, o altă persoană și o face întotdeauna prin intermediul unei noi semnificații. Care este semnificația lui într-un anumit moment ne putem da seama numai din vorbirea curentă și din circumstanțele intuitive care o însoțesc. Dacă citim acest cuvânt fără să știm cine l-a scris, el reprezintă pentru noi, dacă nu un cuvânt lipsit de semnificație, cel puțin un cuvânt înstrăinat de semnificația sa normală. Desigur, el face o impresie diferită de cea pe care o face un arabesc oarecare: | știm că este un cuvânt, și anume unul prin care [H 88]
vorbitorul respectiv s-a desemnat pe sine. Însă reprezentarea conceptuală pe care o evocă acest cuvânt nu este semnificația cuvântului „eu", pentru că, dacă ar fi așa, am putea substitui „eu" cu „vorbitorul respectiv, care s-a desemnat pe sine". O astfel de substituire ar conduce nu doar la expresii neobișnuite, ci și la expresii diferite din punct de vedere al semnificației, ca atunci când, spre exemplu, în loc să spunem „eu sunt bucuros", am spune „vorbitorul respectiv, care s-a desemnat pe sine, este bucuros". *Funcția de semnificare* universală a cuvântului „eu" este să desemneze vorbitorul în cauză, însă conceptul prin care exprimăm această funcție nu este și conceptul care constituie nemijlocit semnificația sa.

În vorbirea solitară, semnificația lui „eu" este realizată esențial prin reprezentarea nemijlocită a propriei personalități; aceasta este și semnificația cuvântului în vorbirea comunicativă. Orice vorbitor are propria lui reprezentare

despre „eu" (și, prin urmare, conceptul lui individual de „eu"). De aceea, semnificația cuvântului este în cazul fiecăruia diferită. Întrucât orice persoană care vorbește despre sine spune „eu", cuvântul are caracterul unui indiciu operațional universal care trimite la acest fapt. Prin intermediul acestei *indicări*, auditorul înțelege semnificația și apercepe persoana care-i stă în față nu doar ca persoană
[B 83] vorbitoare, | ci și ca reprezentând obiectul nemijlocit al discursului. Cuvântul „eu" nu are *per se* puterea de a pro-
[A 83] duce direct reprezentarea specifică lui „eu"; | semnificația acestei reprezentări este determinată abia prin discursul în cauză. Nu este ca în cazul cuvântului „leu", care este capabil, în și pentru sine, să antreneze reprezentarea unui leu. Mai degrabă, cuvântul „eu" mediază o funcție indicatoare care îi spune celui ce ascultă: „cel din fața ta se are în vedere pe sine".

Trebuie să mai adăugăm aici o completare. La drept vorbind, nu ar trebui să privim lucrurile astfel, în sensul că reprezentarea nemijlocită a persoanei vorbitoare ar include în sine semnificația întreagă și completă a cuvântului „eu". Cu siguranță, nu putem considera acest cuvânt ca pe un termen echivoc, un cuvânt ale cărui semnificații ar trebui identificate cu toate numele proprii posibile de
[H 89] persoane. | În semnificația cuvântului intră *într-o oarecare măsură* și reprezentarea trimiterii la sine, ca și ideea unei referințe la reprezentarea individuală a unei persoane vorbitoare. Trebuie să admitem că, în acest caz, două semnificații diferite sunt clădite una pe cealaltă, într-o manieră cu totul specială. Una dintre ele, care se referă la funcția universală a cuvântului, este legată de cuvânt în așa fel încât, în reprezentarea actuală, se poate realiza

o funcție indicatoare. La rândul ei, funcția indicatoare este exercitată în serviciul celeilalte reprezentări, cea singulară, și face cunoscut obiectul acesteia ca obiect vizat *hic et nunc*, pe calea subordonării față de un concept supraordonat. Prima semnificație putem să o numim semnificație *indicatoare*, cea de a doua, semnificație *indicată*.*

Ceea ce este valabil pentru pronumele personal este desigur valabil și pentru pronumele demonstrativ. Când cineva spune „acesta“, el nu trezește, în cel ce ascultă, reprezentarea directă despre ceea ce vrea să spună, ci, mai întâi, reprezentarea sau convingerea că vorbitorul vizează ceva care se află în zona intuiției sau a gândirii lui, | ceva [B 84] spre care vrea să îndrepte atenția auditorului. În împrejurările concrete ale vorbirii, această idee este o modalitate adecvată de a orienta spre ceea ce este vizat în vorbire. Când expresia „acesta“ este citită izolat, îi va lipsi și ei o semnificație proprie; o înțelegem numai în măsura în care actualizează conceptul funcției sale de a trimite la ceva | [A 84] (ceea ce noi numim semnificația indicatoare a cuvântului). În fiecare caz al utilizării sale normale, semnificația

* *Cf.* explicațiile care se referă la clarificarea mai amănunțită a acestei distincții în Cercetarea a VI-a, § 5.[i]

[i] În ediția B, apare următoarea completare, din adaosul *Adaosuri și corecturi* la ediția A: „Din păcate, nici la ultima revizuire a § 26 și nici în timpul tipăririi nu am observat că, în expunerea de față, nu am reușit să elimin în totalitate poziția mai veche (care s-a îmbunătățit în cursul cercetărilor mele), astfel încât concepția de aici nu este în totală concordanță cu Cercetarea a VI-a, § 5. Prin urmare, pentru diferențierea dintre semnificația indicatoare și semnificația indicată trebuie consultată expunerea mai clară și mai corectă din Anexă, pp. 494 și urm.“

sa completă și reală se constituie numai pe baza reprezentării constrângătoare a obiectului la care se referă.

Trebuie să observăm că pronumele demonstrativ funcționează adesea într-o manieră pe care o putem considera
[H 90] echivalentă cu o folosire obiectivă. | În context matematic, „acesta“ trimite la ceva determinat într-un fel sau altul, într-o manieră conceptuală fixă, ceva care este înțeles în sensul în care este vizat, fără să fie nevoie să fim atenți la forma lui exterioară actuală. Așa stau lucrurile, spre exemplu, când o expunere matematică, după ce a precizat expres o propoziție, continuă cu: „aceasta urmează din faptul că...“ Aici, putem substitui „aceasta“ cu propoziția în cauză, fără ca sensul să se modifice substanțial, pentru că se înțelege din sensul obiectiv al expunerii înseși. Trebuie să fim desigur atenți la continuitatea expunerii, întrucât pronumelui demonstrativ, considerat în și pentru sine, îi aparține ideea trimiterii, nu și semnificația intenționată. Medierea printr-o semnificație indicatoare servește aici economiei expunerii și unui control mai ușor asupra traseului principal al intențiilor ideatice. Nu același lucru se poate spune despre cazurile obișnuite, în care demonstrativul „acesta“ și formele similare se referă la casa care stă în fața vorbitorului, la pasărea care zboară prin fața lui etc. Aici, intuiția individuală (diferită de la caz la caz) trebuie să se sprijine pe o presupunere: nu ajunge să privim înapoi la ideile obiective care tocmai au fost exprimate.

În sfera expresiilor esențial ocazionale mai intră și determinările făcute prin raportare la un subiect, cum sunt:
[B 85] „aici“, | „acolo“, „sus“, „jos“, respectiv: „acum“, „ieri“, „mâine“, „mai târziu“ etc. „Aici“ desemnează, ca să mai dăm un ultim exemplu, spațiul vag delimitat care înconjoară

vorbitorul. Cine utilizează cuvântul „aici“ se referă la locul pe care îl ocupă pe baza reprezentării intuitive și a poziționării persoanei în locul în care se află. | Locul se modifică [A 85] de la caz la caz și de la persoană la persoană, deși fiecare poate să spună „aici“. Funcția generală a cuvântului constă în a numi spațiul care înconjoară vorbitorul, și anume astfel încât ⌜semnificația propriu-zisă a lui „aici“ se constituie doar pe baza reprezentării variabile a acelui loc⌝[1]. Semnificația lui „aici“ este, în parte, o semnificație conceptuală universală, | în măsura în care cuvântul numește [H 91] întotdeauna un loc ca atare; la această latură universală se atașează și reprezentarea ⌜directă⌝[2] a locului, care este variabilă de la caz la caz. În circumstanțele date ale vorbirii, locul devine inteligibil și se subordonează reprezentării universale prin intermediul acestei reprezentări conceptuale indicatoare a lui „aici“.

Desigur, caracterul esențial ocazional se transmite tuturor expresiilor care conțin ca părți componente astfel de reprezentări și include toate formele de vorbire în care vorbitorul exprimă ceva cu privire la el însuși sau ceva gândit prin relație cu sine, deci toate expresiile pentru percepții, opinii, îndoieli, dorințe, speranțe, temeri, porunci. La fel, acest caracter ocazional este prezent în toate combinațiile care includ *articolul hotărât*, combinații în care acest articol se referă la ceva individual, determinat doar prin concepte de clase sau proprietăți. Când noi, germanii, vorbim despre împărat*ul* (*der* Kaiser), ne referim desigur

[1] A: ⌜semnificația primară a cuvântului „aici“ constă in reprezentarea intuitivă variabilă a acelui loc⌝.

[2] A: ⌜intuitivă și, în orice caz, directă⌝.

la actualul împărat german. Când cerem seara să ni se aducă lamp*a* (*die* Lampe), fiecare se referă la propria lampă.

Observație. Expresiile cu semnificație esențial ocazională de care ne-am ocupat în acest paragraf nu se încadrează în clasificarea utilă a lui Paul care diferențiază între
[B 86] expresii cu semnificație uzuală și expresii | cu semnificație
ocazională. Această diviziune își are temeiul în faptul că „semnificația pe care o are un cuvânt la fiecare folosire a lui nu trebuie să coincidă cu semnificația ce îi revine,
A 86] conform uzajului, în și pentru sine."* | Paul a inclus oricum
în analiza sa semnificațiile esențial ocazionale în sensul formulat de noi mai sus. El spune:** „Există anumite cuvinte a căror folosire este ocazională și care sunt prin esența lor astfel constituite încât desemnează ceva concret; totuși, lor le lipsește *per se* relația cu ceva concret, până când aplicarea lor individuală le oferă o astfel de relație. Este vorba despre pronumele personale, pronumele și adjectivele posesive și demonstrative și adverbele demonstrative, precum și despre cuvinte ca: *acum*, *astăzi*, *ieri*."*** Mi se pare însă că expresiile ocazionale înțelese în acest sens depășesc cadrul opoziției definitorii de mai sus. Ține de semnificația *uzuală* a acestei clase de expresii să datoreze semnificația lor determinată întâi de toate ocaziei,
[H 92] | astfel că ele sunt „ocazionale" într-un sens oarecum

* H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte / Principiile istoriei limbii*, ediția a treia, Halle, Niemeyer, 1898, p. 68.

** *Loc. cit.*, ultimul paragraf.

*** Limitarea la obiecte concrete nu este esențială. Pronumele și adjectivele demonstrative pot trimite de exemplu și la obiecte abstracte.

diferit. Expresiile cu semnificație uzuală (în sensul lui Paul) pot fi împărțite în expresii care sunt în mod obișnuit univoce și expresii în mod obișnuit echivoce. Cele din urmă pot fi împărțite în expresii care fluctuează în mod obișnuit între semnificații determinate ce pot fi atribuite în prealabil (precum cuvintele contingent echivoce „cocoș", „opt" etc.) și expresii care nu fac acest lucru. În ultima categorie intră expresiile cu semnificații esențial ocazionale în sensul nostru, întrucât semnificația lor se orientează în fiecare caz particular, deși modalitatea în care o fac este una uzuală.

§ 27. Alte tipuri de expresii fluctuante

Fluctuația expresiilor esențial ocazionale este sporită de caracterul incomplet care afectează adesea ceea ce vrea să spună | vorbitorul. Distincția dintre expresiile esențial [B 87]
ocazionale și expresiile obiective se intersectează cu alte distincții care desemnează totodată noi forme de ambiguitate, cum sunt distincția dintre expresiile complete și cele incomplete (entimematice), dintre | expresiile care [A 87]
funcționează normal și cele care nu funcționează normal, dintre expresiile exacte și cele vagi. Expresiile impersonale ale vorbirii obișnuite oferă exemple potrivite pentru cât de fluctuante din punct de vedere subiectiv pot fi expresiile ce suferă prescurtări entimematice, deși, la prima vedere, ele par să fie fixe și obiective. Nimeni nu va înțelege propoziția „există prăjituri" în același fel ca propoziția matematică „există corpuri regulate". În primul caz, nu vrem să spunem că există prăjituri în genere și ca atare, ci că „aici și acum – la cafea – există prăjituri". Propoziția „plouă"

nu spune că plouă în genere, ci că „acum, afară plouă". Lucrul care lipsește expresiei nu este doar trecut sub tăcere; nici măcar nu este gândit în mod expres, deși aparține cu siguranță sensului pe care expresia îl are în vedere. Dacă adăugăm completările necesare, rezultă expresii care trebuie caracterizate ca esențial ocazionale în sensul definit mai sus.

Există o diferență și mai mare între conținutul propriu-zis exprimat în vorbire – anume conținutul selectat și redat prin funcțiile de semnificare, întotdeauna uniforme, ale cuvintelor folosite – și semnificația acestui conținut. Este vorba de cazurile în care expresiile sunt atât de *abreviate*, încât nu pot exprima adecvat o idee completă fără ajutorul pe care ocazia contingentă îl oferă înțelegerii.
[H 93] | Exemple pentru astfel de situații sunt: „Înainte!", „Tu!", „Măi, omule!", „Acum, acum!" etc. Semnificațiile, în parte lacunare, în parte subiectiv indeterminate, se completează sau se diferențiază printr-o privire intuitivă asupra situației în care se găsesc, deopotrivă, vorbitorul și ascultătorul; expresiile deficitare devin astfel inteligibile.

Printre distincțiile care privesc ambiguitatea expresiilor
[B 88] am amintit mai sus și pe aceea dintre | expresiile *exacte* și expresiile *vagi*. Cele mai multe dintre expresiile vieții obișnuite, precum „copac", „arbust", „animal", „plantă" etc. sunt vagi, în timp ce expresiile care intervin ca părți componente în teoriile și legile pure sunt exacte. Expresiile vagi nu posedă un singur conținut de semnificație,
[A 88] identic cu sine în fiecare caz al aplicării lor; | semnificația lor se orientează după exemple tipice, însă acestea sunt doar parțial clar concepute și delimitate: ele obișnuiesc

să varieze de la caz la caz, ba chiar în aceeași înlănțuire de idei. Aceste exemple, provenind dintr-o sferă intrinsec unitară (sau care, cel puțin, pare unitară), delimitează anumite concepte – de regulă înrudite sau strâns legate –, dintre care se profilează când un concept, când altul, în funcție de circumstanțele vorbirii și de sugestiile ideatice care intervin în vorbire. Lucrurile acestea se petrec cel mai adesea fără să le putem identifica și diferenția cu certitudine, lucru care ne-ar putea păzi împotriva unor confuzii imperceptibile între concepte care stau într-o anumită legătură unele cu altele.

Strâns legată de imprecizia acestor expresii vagi este imprecizia pe care o provoacă expresiile care denumesc genuri și specii relativ simple ale unor proprietăți fenomenale – spațiale, temporale, calitative, de intensitate –, proprietăți care trec permanent unele în altele. Caracterele tipice care se configurează pe baza percepției și experienței noastre, de exemplu, caracterul formelor spațiale și temporale, al tipurilor de culoare și sunet etc., contribuie la determinarea expresiilor și a semnificațiilor lor, care, din cauza tranzițiilor fluctuante între aceste tipuri (*i.e.* în interiorul genurilor supraordonate), devin ele însele fluctuante. Folosirea lor în anumite limite și gradații este, ce-i drept, sigură, și anume în acele sfere unde caracterul tipic se diferențiază clar, | spre exemplu, acolo unde poate fi identificat [H 94]
cu evidență și diferențiat prin raportare la caracteristici destul de îndepărtate (de exemplu, *roșu-strălucitor* și *negru-cărbune*, *andante* și *presto*). Însă aceste sfere au contururi vagi, ele se varsă în sferele corelative ale genurilor care le cuprind

[B 89] | și dau naștere astfel unor zone de tranziție în care aplicarea lor variază și este total nesigură.*

[A 89]

§ 28. Fluctuația semnificațiilor ca fluctuație a actului semnificării

Am făcut cunoștință cu diferite clase de expresii care își pot schimba semnificația și care pot fi considerate subiective și ocazionale întrucât împrejurările contingente ale vorbirii influențează aceste schimbări. Lor li se opun alte expresii care sunt obiective și fixe într-un sens corespunzător mai larg, în măsura în care semnificația lor[1] este liberă de obicei de orice fluctuație. Dacă luăm această independență de orice fluctuație într-un sens strict, numai expresiile exacte intră în această categorie, în timp ce în cealaltă categorie intră expresiile vagi și expresiile care, din diferite motive, variază ocazional.

Trebuie să ne întrebăm acum dacă acest important fapt al fluctuațiilor de semnificație este capabil să zdruncine sau să limiteze în mod substanțial generalitatea concepției noastre despre semnificații înțelese ca unități ideale (deci fixe). În special acele expresii ambigue pe care le-am denumit mai sus drept *esențial* subiective sau ocazionale, precum și distincțiile dintre expresiile vagi și cele exacte, ar putea să inducă o anumită îndoială în această privință. Prin urmare, se împart semnificațiile în obiective și subiec-

* *Cf.* B. Erdmann, „Theorie der Typeneinteilungen“ / „Teoria clasificării tipurilor“, *Philosophische Monatshefte*, vol. XXX.

[1] În A urmează: ⌜, prin asocierea fixă cu un cuvânt sau chiar cu forma discursului în care apar,⌝.

tive, în fixe și ocazional variabile? Sau, ca să formulăm în alte cuvinte aceeași întrebare, putem oare interpreta distincția în cauză, așa cum pare evident la prima vedere, în sensul că primele semnificații reprezintă unități ideale, sub forma unor specii fixe, neatinse de fluxul subiectiv al reprezentării și gândirii, pe când | celelalte semnificații [H 95] se scufundă în fluxul trăirilor psihice subiective, fiind evenimente trecătoare, când prezente aici și acum, când nu?

| Va trebui să considerăm această concepție ca fiind [B 90] neîntemeiată. Conținutul pe care îl vizează într-un caz determinat expresia subiectivă – care, în virtutea semnificației sale, se orientează în funcție de ocazie – este, ca și conținutul unei expresii fixe, tot o semnificație ideală unitară. | Acest lucru îl arată în mod limpede faptul că, *ideal* vor- [A 90] bind, orice expresie subiectivă poate fi înlocuită cu una obiectivă, dacă menținem identică intenția de semnificare ce îi revine pe moment.

Trebuie să admitem, ce-i drept, că, dacă această înlocuire nu se realizează, aceasta se întâmplă nu doar din cauza condițiilor practice, și anume pentru că este complicată, ci și pentru că, în majoritatea cazurilor, ea nu este realizabilă factual, ba chiar rămâne pentru totdeauna irealizabilă.

Într-adevăr, este clar că ceea ce spunem aici despre posibilitatea de a înlocui orice expresie subiectivă cu una obiectivă nu înseamnă nimic altceva decât că *rațiunea obiectivă nu cunoaște limite*. Tot ceea ce există poate fi cunoscut „în sine“, iar existența sa este una determinată în conținutul ei, documentată prin anumite „adevăruri în sine“. Ceea ce există are proprietățile și relațiile sale determinate în mod intrinsec, bine definite ⌜și, dacă este

o existenţă reală în sensul unui lucru natural, atunci[1] posedă o întindere bine determinată şi o poziţie în spaţiu şi în timp, precum şi modalităţi bine definite de a persista şi de a se schimba. Însă ceea ce este bine determinat *per se*, trebuie să poată fi determinat obiectiv, iar ceea ce poate fi determinat obiectiv, poate fi exprimat, ideal vorbind, prin semnificaţii verbale bine determinate. Existenţei în sine îi corespund adevăruri în sine, iar acestora le corespund enunţuri în sine fixe, neambigue. Desigur, pentru a putea să enunţăm efectiv aceste adevăruri, nu este nevoie numai de un anumit număr necesar de *semne verbale*, care să se distingă bine între ele, ci este nevoie, înainte de toate, de un număr corespunzător de *expresii* cu semnificaţie exactă, în sensul deplin al cuvântului. Trebuie să fim capa-
[H 96] bili să construim toate aceste expresii, anume | expresiile care stau pentru toate semnificaţiile ce pot apărea în sens
[B 91] teoretic | şi să putem identifica şi diferenţia cu evidenţă semnificaţiile acestor expresii.

Însă acum suntem la o depărtare infinită de acest ideal. Să ne gândim doar la felul imprecis în care determinăm timpul şi locul, la incapacitatea noastră de a le determina altfel decât prin relaţie cu existenţe individuale date în
[A 91] prealabil, | în timp ce nici acestea din urmă nu sunt accesibile unei determinări exacte, una care să nu fie afectată de utilizarea unor expresii cu semnificaţii esenţial subiective. Încercaţi să îndepărtaţi din limbă toate cuvintele esenţial ocazionale şi să descrieţi apoi o trăire subiectivă oarecare într-o manieră neambiguă şi fixă din punct de

[1] Completare în B.

vedere obiectiv. Orice încercare de acest gen va fi, evident, fără succes.

⌜Cel puțin până aici, este limpede⌝[1] că între semnificații, considerate în sine, nu există o diferență esențială. Semnificațiile actuale ale cuvintelor sunt fluctuante, ele se schimbă deseori în decursul aceluiași raționament. În mare parte, ele sunt, prin natura lor, determinate în funcție de ocazie. Însă la o privire mai atentă, fluctuația semnificațiilor este de fapt o *fluctuație a actelor de semnificare.* Ceea ce variază sunt actele subiective care conferă semnificație expresiilor, iar ele se modifică aici nu doar în mod individual, de la o semnificație la alta, ci în primul rând în funcție de caracterele specifice prin care se constituie semnificația lor. Însă nu putem spune că se modifică semnificațiile însele; acest mod de a vorbi ar fi absurd, dat fiind faptul că înțelegem semnificațiile ca unități ideale[2], fie

[1] A: ⌜Cel puțin până aici, îmi pare că orice determinare a timpului și a locului poate deveni, în condiții ideale, substratul unei semnificații proprii care să aparțină acestei determinări. *Per se*, fiecare loc trebuie să se deosebească de oricare altul, la fel cum calitatea unei culori se deosebește de oricare alta. Așa cum este posibilă *a priori* o reprezentare care vizează calitatea identică cu sine direct (și nu pe calea unei reformulări sau prin relație cu o individualitate dată în prealabil); și așa cum putem concepe *a priori* o repetare posibilă a acestei reprezentări, odată cu identificarea continuă a vizării sale și, în final, atașarea acestei vizări identice la o expresie, sub forma unei semnificații – același lucru trebuie să fie valabil și despre proprietățile care individualizează, indiferent de cât de mult se deosebesc de celelalte proprietăți.

În orice caz, posibilitatea ideală pe care tocmai am examinat-o și care reprezintă un fundament al teoriei cunoașterii, certificat *a priori* prin evidență, ne arată clar⌝.

[2] În A urmează: ⌜deci specii,⌝.

[A 92] că este vorba despre expresii univoce și obiectiv fixe, | fie
[H 97] că este vorba despre expresii echivoce | și alterate subiectiv. Această poziție nu este cerută doar de faptul că vorbim despre o *aceeași* semnificație, întrucât ne orientăm în mod normal spre expresii fixe, o semnificație care ar rămâne identîcă cu sine, indiferent de cine folosește aceeași expresie; ea este cerută înainte de toate de scopul director al analizelor noastre.

§ 29. Logica pură și semnificațiile ideale

⌜De fiecare dată când tratează despre concepte, judecăți, raționamente,⌝[1] logica pură are efectiv de-a face doar
[B 92] cu aceste | unități *ideale* pe care le numim *semnificații.* De fiecare dată când ne străduim să extragem esența ideală a semnificațiilor din asocierile psihologice și gramaticale, când ne propunem să clarificăm relațiile apriorice de adecvare la obiectualitatea semnificată – relații întemeiate pe această esență ideală a semnificațiilor –, în toate aceste cazuri ne aflăm deja în sfera de acțiune a logicii pure.

Acest lucru este clar dacă ne gândim, *pe de o parte*, la poziția pe care o adoptă logica față de celelalte științe: ea are valoarea unei științe nomologice, care se ocupă cu esența ideală a științei ca atare; sau, altfel spus, ea este știința nomologică despre gândirea științifică în genere, considerată doar din perspectiva conținutului și conexiunilor ei teoretice. Acest lucru este de asemenea clar și dacă observăm că, *pe de altă parte*, conținutul teoretic al unei științe nu este altul decât conținutul de semnificație al

[1] Completare în B.

enunțurilor sale teoretice, independent de cel care le gândește și de împrejurările contingente ale judecării. Aceste enunțuri capătă unitate sub forma teoriei, iar aceasta din urmă își datorează valabilitatea obiectivă adecvării ideal-legice dintre unitatea ei, ca unitate a semnificației, și obiectivitatea semnificată (care ne este „dată" într-o cunoaștere evidentă). Ceea ce numim semnificație în acest sens se referă indubitabil doar la unități ideale, care sunt exprimate prin variate expresii și gândite prin variate acte ale trăirii, || acte care trebuie diferențiate de trăirile contingente [H 98] [A 93] ale unui subiect care gândește și de expresiile contingente prin care acesta le exprimă.

Dacă orice unitate teoretică dată este prin esența ei o unitate a semnificației și dacă logica este o știință despre unitatea teoretică în genere, este în același timp evident că logica este știința despre semnificații ca atare, despre tipurile și diferențele lor esențiale, ca și despre legile care se întemeiază exclusiv pe ele, care sunt astfel legi ideale. Între aceste diferențe esențiale se află și distincțiile dintre | [B 93] semnificațiile care au obiect și semnificațiile fără obiect, dintre semnificațiile adevărate și cele false, iar printre acele legi ideale se numără și „legile pure ale gândirii", care exprimă raportul aprioric dintre forma categorială a semnificațiilor și obiectualitatea lor, respectiv adevărul lor.

Desigur, această concepție despre logică înțeleasă ca știință a semnificațiilor intră în conflict cu discursul și modul de tratare general al logicii tradiționale, care operează cu concepte psihologice sau interpretate psihologic, precum reprezentare, judecată, afirmare, negare, presupoziție, deducție etc. și care își propune să stabilească doar diferențe psihologice și să identifice legități psihologice

bazate pe aceste diferențe. Însă după cercetările critice din *Prolegomene*, această concepție nu ne mai poate induce în eroare. Ea arată numai cât de departe se află logica de înțelegerea corectă a obiectelor care constituie domeniul ei de cercetare cel mai propriu și cât de mult mai are ea de învățat de la științele obiective, a căror esență tocmai logica pretinde să o aducă la stadiul unei înțelegeri teoretice.

Acolo unde științele dezvoltă teorii sistematice, unde expun fructul matur al adevărului cunoașterii în forma unei unități obiective, în loc să comunice doar demersul subiectiv de cercetare și întemeiere, acolo nu mai este vreodată vorba despre judecăți, reprezentări sau alte acte psihice. Cercetătorul obiectiv își *definește*, desigur, expresiile pe care le folosește. El spune: prin „forța vie“, prin
[A 94] „masă“, „integral“, „sinus“ | etc. se înțeleg următoarele...
[H 99] Însă pe această cale, el trimite doar la | *semnificația obiectivă* a expresiilor sale, el marchează cu un semn distinctiv „conceptele“ pe care le are în vedere și care își joacă rolul lor ca momente constitutive pentru adevărurile domeniului său. El nu este interesat de înțelegere, ci de concepte – care sunt pentru el unități ideale de semnificație – și de adevărul care se constituie prin concepte.

Cercetătorul formulează propoziții, pe care le susține în mod natural, și astfel spunem că judecă. Însă el nu dorește să vorbească despre *judecățile* sale sau ale altcuiva,
[B 94] | ci despre *stările de fapt* corespunzătoare. Când se referă la *propoziții* în considerațiile sale critice, el are în vedere semnificațiile ideale ale enunțurilor. El califică drept adevărate sau false nu judecățile, ci propozițiile. Pentru el, premisele sunt propoziții, la fel și consecințele. Propozițiile

nu sunt alcătuite din acte psihice, din acte ale reprezentării sau ale asertării, ci sunt alcătuite, dacă nu din alte propoziții, în cele din urmă din concepte.

Propozițiile însele servesc pentru construcția *raționamentelor*. Și aici există o diferență între actele raționării și conținuturile lor unitare, raționamentele, adică *semnificațiile* identice ale anumitor enunțuri complexe. Relația de consecință necesară care constituie forma raționamentului nu este o conexiune empiric-psihologică de judecăți înțelese ca acte trăite, ci o relație ideală între semnificațiile posibile ale enunțurilor, deci între propoziții. „Există“ sau „subzistă“ înseamnă „este valid“, iar validitatea nu are o relație esențială cu subiectul empiric care judecă. Atunci când cercetătorul din științele naturii deduce modul de funcționare al unei mașini din legea pârghiilor, legea gravitației etc., el trăiește fără îndoială tot felul de acte subiective. Însă *ceea ce* el gândește și leagă într-o unitate de gândire sunt conceptele și propozițiile, împreună cu relațiile lor obiective. Conexiunilor subiective de idei le corespunde o unitate obiectivă a semnificației – cu alte cuvinte, o unitate ce se adecvează obiectivității „date“ cu evidență – care este ceea ce este, indiferent dacă cineva o actualizează în gândire sau nu.

| La fel stau lucrurile peste tot. Chiar dacă cercetătorul [A 95]
științific nu face aici distincția expresă între ceea ce are
natura limbajului și a semnului în genere, pe de o parte,
și ceea ce are natura ideii și semnificației obiective, pe
de altă parte, | el știe foarte bine că expresia este contingentă, [H 100]
în timp ce ideea, semnificația ⌜ideal-identică⌝[1], este esențială.

[1] A: ⌜specific-identice⌝.

El ştie de asemenea că nu el *creează* validitatea obiectivă a ideilor şi a conexiunilor ideatice, validitatea conceptelor şi a adevărurilor – ca şi cum ar fi vorba despre contingenţe
[B 95] | ale minţii sale sau ale minţii umane în genere –, ci el doar le *înţelege*, le *descoperă*. El ştie că existenţa lor ideală nu are valoarea unei „existenţe în mintea noastră", întrucât în obiectivitatea autentică a adevărului şi a sferei ideale în genere este suspendată orice existenţă reală, inclusiv orice existenţă subiectivă. Iar dacă anumiţi cercetători au uneori păreri diferite despre aceste lucruri, ei le exprimă în afara contextului ştiinţific al profesiei lor şi sub forma unei reflecţii ulterioare. Dacă îi dăm dreptate lui Hume şi vom considera că adevăratele convingeri ale oamenilor sunt mai bine documentate prin faptele lor decât prin ceea ce spun, va trebui să le reproşăm acestor cercetători că nu se înţeleg ei înşişi pe sine. Ei nu analizează fără prejudecăţi ceea ce spun în cercetările şi întemeierile lor naive şi se lasă induşi în eroare de presupusa autoritate a logicii, cu falsele ei raţionamente psihologiste şi cu terminologia ei viciată de subiectivism.

Din perspectiva conţinutului ei obiectiv, ca teorie, orice ştiinţă este constituită dintr-o *singură* materie omogenă: ea este un complex ideal de *semnificaţii*.[1] Mai mult, putem spune că această ţesătură atât de variată de semnificaţii pe care o numim unitatea teoretică a ştiinţei aparţine ea însăşi categoriei în care intră toate părţile ei componente: ea însăşi constituie o unitate a semnificaţiei.

Ceea ce este decisiv şi esenţial în ştiinţă este semnificaţia, nu actul semnificării; nu reprezentarea şi judecata,

[1] În A urmează: ⌜*in specie*⌝.

ci conceptul și propoziția | constituie obiectul general al [A 96] cercetării în știința care tratează despre esența științei. Tot ceea ce este logic intră în | categoriile interdependente [H 101] de ⌜*semnificație* și *obiect*⌝[1]. Când vorbim, la plural, de *categorii logice*, nu poate fi vorba decât despre speciile pure – care se diferențiază *a priori* în interiorul genului semnificație – sau despre formele corelative corespunzătoare ale ⌜*obiectualității ca atare, concepută categorial.*⌝[2] Pe aceste categorii se întemeiază | legile pe care trebuie să le formu- [B 96] leze logica. Pe de o parte, este vorba despre legile care, făcând abstracție de relațiile ideale dintre intenția de semnificare și împlinirea acestei intenții, deci de rolul pe care îl pot juca semnificațiile în cunoaștere, se referă doar la felul în care semnificațiile se complică pentru a da naștere unor noi semnificații, indiferent dacă acestea sunt „reale“ sau „imaginare“.* Pe de altă parte, este vorba despre *legile logice*, în sensul pregnant al cuvântului, care se referă la semnificații din perspectiva obiectualității sau non-obiectualității lor, a adevărului sau falsității lor, din perspectiva consistenței sau absurdității lor – în măsura în care acestea sunt determinate doar prin forma categorială a semnificațiilor. Acestor legi le corespund altele, într-o formă echivalentă și corelativă primelor, *legi pentru obiecte în genere*,

[1] În *Adaosuri și corecturi* la ediția A: ⌜semnificație, *intuiție* (*ca împlinire a semnificației*) și obiect⌝.

[2] În *Adaosuri și corecturi* la ediția A: ⌜ale *intuiției care împlinește* și ale obiectualității ca atare, concepută categorial și *constituită pe baza intuiției*⌝.

* Despre acestea vom discuta mai îndeaproape în Cercetarea a IV-a.

determinate în gândire doar prin intermediul categoriilor. Toate enunțurile valabile despre existență și adevăr, care pot fi formulate doar pe baza formelor semnificațiilor, abstracție făcând de orice materie a cunoașterii, sunt cuprinse în aceste legi.

CAPITOLUL IV [H 102]
[A 97]

Conținutul fenomenologic și conținutul ideal al trăirilor semnificației

§ 30. Conținutul trăirii expresive în sens psihologic și conținutul ei în sensul unei semnificații unitare

Noi considerăm că esența semnificației constă nu în trăirea care conferă semnificație, ci în „conținutul" ei, | care [B 97] reprezintă o unitate intențională* identică cu sine, în contrast cu multiplicitatea dispersată a trăirilor reale sau posibile ale subiecților care vorbesc sau gândesc. „Conținutul" trăirii semnificației în acest sens ideal nu este nici pe departe ceea ce înțelege psihologia prin conținut, și anume o parte reală sau o latură a unei trăiri. Atunci când înțelegem un nume – indiferent dacă numește ceva individual sau general, fizic sau psihic, existent sau neexistent, posibil sau imposibil – sau atunci când înțelegem un enunț – indiferent dacă, prin conținutul lui, este adevărat sau fals, consistent sau absurd, judecat sau imaginat –, ceea ce spune o expresie (într-un cuvânt, semnificația ei, care constituie conținutul ei *logic* și care este desemnată, în contextele logicii pure, sub numele de reprezentare, | concept, judecată, [H 103]

* Prin constituția sa, cuvântul „intențional" ne permite să îl aplicăm deopotrivă la semnificații ca și la obiectul „intenției". Prin urmare, unitate intențională nu înseamnă neapărat unitatea intenționată, adică unitatea obiectului.

propoziție etc.) nu poate fi considerat nicidecum ca făcând parte, într-un sens real, din actul înțelegerii. Desigur, această trăire a semnificației are și componentele sale psihologice, ea este un conținut și constă din conținuturi, în sensul psihologic obișnuit. Aici intră în primul rând componentele sensibile ale trăirii, felul în care apar cuvintele, în conformitate cu conținuturile lor vizuale, acustice, motrice, ca și actele interpretării obiectuale ce fixează cuvintele în
[A 98] timp și spațiu. | Conținutul psihologic este, după cum se știe, foarte divers și variază substanțial de la individ la individ, ba chiar de la un moment la altul pentru același individ, cu privire la „unul și același" cuvânt. Când îmi reprezint cuvintele care acompaniază și sprijină gândirea mea tacită, ele par rostite chiar de *propria mea voce*, alteori îmi pare că văd pe alocuri literele scrise chiar de *propria mea mână*, scrise normal sau cu prescurtări – acestea sunt particularitățile *mele* individuale și țin doar de conținutul
[B 98] psihologic | al reprezentărilor *mele*. În acest conținut înțeles în sens psihologic intră și diversele diferențe cu privire la caracterul actului, care constituie vizarea, respectiv înțelegerea din punct de vedere subiectiv. Aceste diferențe nu sunt întotdeauna ușor de surprins în manieră descriptivă. Când aud numele „Bismark", pentru înțelegerea cuvântului și a semnificației lui unitare este total irelevant dacă îmi imaginez marele om de stat având o pălărie cu boruri largi și mantou sau o uniformă de cuirasier, sau dacă mi-l reprezint pe baza imaginii lui dintr-un tablou sau altul. Nici măcar nu este important dacă dispun în genere în imaginația mea de vreo reprezentare care să ilustreze conștiința semnificației sau măcar să o însuflețească indirect.

Am combătut mai devreme* o concepție foarte populară și am argumentat că esența exprimării constă în intenția de semnificare și nu în ilustrările care o pot acompania și împlini, fie că acestea sunt mai mult sau mai puțin perfecte, mai apropiate sau mai îndepărtate. Totuși, dacă astfel de ilustrări sunt prezente, ele fuzionează în mod intim cu intenția de semnificare. Este atunci de înțeles că | trăirea unitară pe care o avem cu privire la [H 104]
o expresie ce funcționează cu sens prezintă, de la caz la caz, diferențe psihologice considerabile chiar și pe latura semnificației, în vreme ce semnificația ei rămâne totuși aceeași și neschimbată. Am arătat de asemenea** că, | în [A 99]
actele corelate, există ceva determinat care corespunde cu adevărat acestei identități cu sine a semnificației, că ceea ce numim intenție de semnificare nu are un caracter indistinct, care s-ar diferenția doar *exterior*, abia prin raportare la intuițiile care o împlinesc. Unor semnificații diferite, respectiv expresiilor folosite cu diferite semnificații, le aparțin intenții de semnificare caracterizate în mod diferit și din punct de vedere al conținutului. Totuși, toate expresiile înțelese în același sens sunt înzestrate cu aceeași intenție de semnificare, care funcționează ca un caracter psihic invariant. | Abia prin mijlocirea acestui caracter, este posi- [B 99]
bil ca trăirile asociate cu diferite expresii, trăiri atât de variate în ce privește conținutul lor psihologic, să devină trăiri înzestrate cu aceeași semnificație. Desigur, variațiile actului semnificării implică aici anumite restricții, care nu schimbă însă cu nimic fondul problemei.

* *Cf.* mai sus capitolul II, § 17, A 61 și urm.
** *Cf.* § 22, A 73.

§ 31. Caracterul specific al actului semnificării și semnificația ideal-unitară

Am trasat opoziția dintre ceea ce este comun din punct de vedere psihologic și ceea ce este psihologic variabil. Încă nu am caracterizat diferența pe care voiam să o clarificăm cu privire la expresii și la actele expresive, anume diferența dintre conținutul lor logic și conținutul lor psihologic. Conținutul psihologic poate include atât ceea ce este identic de la caz la caz, cât și ceea ce diferă în funcție de ocazie. Nu vom pretinde, așadar, în cadrul teoriei noastre, că acel caracter al actului care rămâne peste tot același ar fi totodată și semnificația. De exemplu, ceea ce spune enunțul „π este un număr transcendent", ceea ce *noi* înțelegem prin el când îl citim și ceea ce vrem să spunem atunci când îl rostim, nu este o trăsătură individuală a gândirii noastre, care revine în mod repetat, în diferite ocazii. De la caz la caz, această trăsătură este fără îndoială una diferită
[H 105] în mod individual, în timp ce sensul | enunțului rămâne *identic*. Dacă noi sau o altă persoană vom repeta aceeași propoziție însoțită de aceeași intenție, fiecare va avea parte de propriile fenomene, cuvinte sau momente ale înțelegerii. Însă dincolo de această multiplicitate nelimitată de trăiri individuale, ceea ce este exprimat prin ele rămâne
[A 100] întotdeauna un lucru identic cu sine, fiind *același lucru*, | în sensul cel mai riguros al cuvântului. Semnificația propoziției nu s-a diversificat odată cu creșterea numărului de persoane și acte. Judecata în sens logic și ideal rămâne una singură.

Faptul că insistăm aici asupra identității stricte a semnificației și o separăm de acel caracter psihic constant al

semnificării nu se naște din vreo preferință de-a noastră pentru distincții subtile, ci din convingerea teoretică fermă că numai pe această cale putem face dreptate unui element fundamental pentru înțelegerea logicii. | Nu este vorba aici [B 100] doar de o ipoteză care se justifică abia prin fertilitatea cu care produce explicații, ci recurgem la acest lucru ca la un adevăr inteligibil nemijlocit și ascultăm aici de autoritatea ultimă în toate problemele cunoașterii, anume evidența. Eu înțeleg că, prin actele mele repetate de reprezentare și judecare, mă refer, respectiv pot să mă refer la același lucru identic cu sine, la același concept sau propoziție. Eu înțeleg că oriunde este vorba de *propoziția* sau de *adevărul* „π este un număr transcendent“ am cu totul altceva în vedere decât o trăire individuală sau un moment al unei trăiri aparținând unei anumite persoane. Înțeleg că această vorbire reflexivă are într-adevăr ca obiect ceea ce servește drept semnificație în vorbirea obișnuită. Înțeleg, în cele din urmă, că ceea ce vreau să spun prin acea propoziție sau ceea ce consider a fi semnificația ei (când o aud rostită) este unul și același lucru, fie că gândesc și exist sau nu, fie că există sau nu, în genere, persoane care gândesc și acte ale gândirii. Același lucru este valabil pentru orice tip de semnificație, pentru semnificațiile-subiect sau pentru semnificațiile-predicat, pentru semnificațiile relațiilor sau ale conexiunilor etc. Același lucru este valabil înainte de toate pentru proprietățile ideale, care revin în primul rând semnificațiilor. În această categorie intră, pentru a aminti doar pe cele mai importante, predicatele *adevărat* și *fals*, *posibil* și *imposibil*, *general* și *singular*, *determinat* și *nedeterminat* etc.

Această identitate autentică pe care o susținem aici nu este alta decât *identitatea speciei*. Numai sub forma speciei poate ea să cuprindă, ca identitate ideală, multiplicitatea [A 101] [H 106] dispersată a || proprietăților individuale (ξυμβάλλειν εἰς ἕν). Diversele particularități ale unei semnificații ideal unice sunt desigur ⌜momentele-act⌝[1] corespunzătoare ale semnificării, adică *intențiile de semnificare*. Astfel, semnificația stă în aceeași relație cu diversele acte ale semnificării (reprezentarea logică în relație cu actele reprezentării, judecata logică în relație cu actele judecării, raționamentul logic în relație cu actele raționării), tot așa cum stă „roșul" *in specie* față de aceste benzi de hârtie roșii din fața noastră, care „posedă", toate, același roșu. Fiecare bandă de hârtie [B 101] posedă, pe lângă alte momente constitutive | (întindere, formă etc.), „roșul" ei individual, *cazul particular* al acestei specii de culoare, în timp ce aceasta din urmă nu există în mod real nici în aceste benzi de hârtie, nici în orice altă parte din lume, nici măcar „în gândirea noastră" – în măsura în care gândirea intră în sfera existenței reale, în sfera temporalității.

Aceste semnificații formează, putem spune, o clasă de *concepte* în sensul de „obiecte generale", dar ele nu sunt niște obiecte care ar exista undeva – dacă nu pe această „lume", măcar într-un τόπος οὐράνιος sau într-un spirit divin. Astfel de ipostazieri metafizice ar fi absurde. Cine s-a obișnuit să înțeleagă prin „existență" doar „existență reală" și prin obiecte, doar obiecte reale, va considera total greșit să vorbească despre obiecte generale și despre existența lor; însă cel care ia această vorbire pur și simplu

[1] A: ⌜actele⌝.

drept indiciu pentru validitatea[1] anumitor judecăți nu va găsi aici nici un inconvenient ⌜– este vorba de judecățile care se referă la numere, propoziții, figuri geometrice etc. El se întreabă dacă nu cumva ar trebui să atribuie, aici și în alte contexte, obiectului asupra căruia poartă judecata, în calitate de corelat al validității judecății, titlul de „obiect ce există cu adevărat". ⌝[2] Din punct de vedere logic, cele șapte corpuri regulate reprezintă șapte obiecte, la fel ca și cei șapte înțelepți; teorema despre paralelogramul forțelor este *un* obiect la fel de bine ca și orașul Paris.*

§ 32. Idealitatea semnificațiilor nu este o idealitate în sens normativ [H 107]

Idealitatea semnificațiilor este un caz special de idealitate a ceea ce este specific în genere. Ea nu are prin urmare | sensul unei *idealități normative*, ca și cum am avea aici [A 102] de-a face cu un ideal de perfecțiune sau cu o valoare limită ideală, căreia i s-ar opune cazurile particulare ale realizării sale mai mult sau mai puțin aproximative. Fără îndoială, „conceptul logic", adică | termenul în sensul logicii *normative*, este un ideal din punctul de vedere al semnificației [B 102] sale. Cerința artei cunoașterii este următoarea: „folosește cuvintele tot timpul cu aceeași semnificație; exclude orice fluctuație a semnificațiilor. Diferențiază semnificațiile și ai grijă să le păstrezi distincte în gândirea enunțiativă folosind

[1] În A urmează: ⌜(fie și numai pentru o validitate presupusă)⌝.

[2] A: ⌜respectiv, dacă înțelege obiectele generale ca pe niște corelate pentru subiecții acestor judecăți⌝.

* Referitor la problema esenței obiectelor generale *cf.* Cercetarea a II-a.

semne care se deosebesc tranșant unele de altele din punct de vedere sensibil." Însă aceste prescripții se referă la ceea ce poate în genere să se supună unei prescripții, anume la formarea termenilor care posedă semnificație, la grija pentru diferențieri subiective și pentru felul în care exprimăm ideilor noastre. Semnificațiile „în sine" sunt, așa cum am argumentat, unități specifice, indiferent de modul în care variază actul semnificării; ele nu sunt idealuri. Idealitatea în sensul obișnuit, normativ, nu exclude realitatea. Idealul este un arhetip concret care poate chiar să existe ca lucru real, putem să-l avem în fața ochilor, la fel cum un tânăr artist ia operele unui mare maestru ca ideal – ideal spre care el aspiră și căruia îi dă viață în propriile sale creații. Chiar și atunci când un ideal nu este realizabil, el este pentru noi un lucru individual, cel puțin în intenția reprezentării noastre. În schimb, idealitatea a ceea ce este specific este conceptul complet opus realității sau individualității; ea nu reprezintă un țel spre care să putem aspira. Idealitatea a ceea ce este specific este de felul unei „unități în multiplicitate". Nu specia însăși, ci individualul care i se subsumează poate eventual să fie un ideal practic.

[H 108] *§ 33. Conceptele de „semnificație" și „concept" în sensul de specie nu se suprapun*

Semnificațiile formează o *clasă* de „obiecte generale" sau specii. Fiecare specie presupune, dacă vrem să vorbim despre ea, o semnificație prin care specia este prezentată,
[A 103] iar această semnificație este la rândul ei o | specie. Dar semnificația prin care este gândită o specie și obiectul ei, specia însăși, nu sunt unul și același lucru. La fel cum în sfera

individualului am făcut diferența între Bismarck însuși și reprezentarea lui, | de exemplu, „Bismarck – cel mai mare om de stat german“ etc., în sfera a ceea ce este specific vom face o diferență similară, de exemplu, între numărul 4 și reprezentările (adică semnificațiile) al căror obiect este numărul 4: „numărul 4 – al doilea număr par în seria numerelor“ etc. Prin urmare, generalitatea *pe care* o gândim nu se reduce la generalitatea semnificațiilor *prin care* o gândim. În ciuda faptului că semnificațiile sunt *per se* obiecte generale, ele se împart din punctul de vedere al obiectelor *la care se referă*, în semnificații *individuale* și semnificații *specifice* – sau *generale*, cum se spune de preferință, din motive lingvistice ușor de înțeles. Reprezentările individuale sunt astfel *generalia*, ca unități ale semnificației, în timp ce obiectele lor sunt *individualia*. [B 103]

§ 34. În actul semnificării nu suntem conștienți de semnificație ca obiect

În trăirea actuală a semnificării, semnificației unitare îi corespunde o trăsătură individuală, un caz particular al acelei specii, la fel cum diferenței specifice „roșu“ îi corespunde momentul roșu într-un obiect de această culoare. Când realizăm acest act și trăim în el ca atare, ne referim desigur la obiectul lui și nu la semnificație. Când formulăm un enunț, noi judecăm despre lucrul la care se referă acel enunț și nu despre semnificația lui, despre judecată în sens logic. Aceasta din urmă devine obiect pentru noi abia printr-un act reflexiv al gândirii, act prin care nu doar aruncăm o privire în urmă asupra enunțului formulat, ci realizăm abstracția (mai bine zis, ideația) necesară.

[H 109] | Această reflecţie logică nu este un act ce are loc doar în condiţii artificiale, deci total excepţionale, ci este o componentă normală [A 104] | a gândirii *logice*. Ceea ce caracterizează această gândire este contextul teoretic şi consideraţiile teoretice ce trimit la acest context, consideraţii ce se realizează pas cu pas printr-o reflecţie asupra *conţinuturilor* actelor de gândire care tocmai au avut loc. [B 104] | O formă foarte comună de raţionament pe care îl practică gândirea ne poate servi drept exemplu: „Este *S P*? E foarte posibil. Însă din această propoziţie va rezulta că *M*. Totuşi aceasta nu poate să aibă loc. Atunci, ceea ce consideram mai devreme ca posibil, anume *că S este P*, trebuie să fie fals etc." Să fim atenţi la expresia subliniată şi la ideaţiile pe care ea le exprimă. *Această* propoziţie care străbate raţionamentul, „că S este P", nu reprezintă doar momentul pasager al semnificaţiei în primul act de gândire, unde survine pentru prima dată. Ceea ce avem în vedere în continuare, în paşii următori ai reflecţiei logice, este semnificaţia acestei propoziţii, pe ea o concepem ideatic în înlănţuirea unitară a gândirii şi o identificăm ca fiind una şi aceeaşi. La fel stau lucrurile oriunde se realizează o întemeiere teoretică unitară. Nu putem pronunţa un „deci" fără să fi aruncat o privire asupra conţinutului-de-semnificaţie al premiselor. În timp ce judecăm premisele, nu putem spune doar că trăim în acele judecăţi, ci noi reflectăm şi asupra conţinutului lor. Doar prin raportare la aceste conţinuturi va apărea drept motivată propoziţia din concluzie. Pe această cale, şi numai pe această cale, devine cu putinţă ca forma logică a premiselor – care nu este desigur reliefată în acea manieră general-conceptuală ce capătă expresie în formele de raţionament silogistic – să determine cu evidenţă formularea concluziei.

§ 35. Semnificațiile „în sine“ și semnificațiile exprimate

Am vorbit până aici cu precădere despre semnificații, care, așa cum spune și sensul normal relațional al cuvântului, sunt semnificații ale expresiilor. Nu există însă o legătură necesară *per se* între unitățile ideale, care funcționează efectiv ca semnificații, și semnele de care | sunt legate [H 110]
și prin care | se realizează semnificațiile în viața psihică a [A 105]
oamenilor. Prin urmare, nu putem susține că toate unitățile ideale de acest tip sunt semnificații exprimate. De fiecare dată când se formează un nou concept, vedem cum se realizează o semnificație care | nu era realizată înainte. [B 105]
Așa cum numerele – în sensul ideal pe care îl presupune aritmetica – nu se nasc și nu dispar odată cu actul numărării; așa cum seria infinită a numerelor reprezintă o totalitate obiectivă și fixă de obiecte generale ferm delimitată de o lege ideală, pe care nimeni nu le poate înmulți sau împuțina – la fel stau lucrurile și cu unitățile ideale ale logicii pure, conceptele, propozițiile, adevărurile, pe scurt, semnificațiile logice. Ele formează o totalitate ideal închisă de obiecte generale, pentru care „a fi gândit“ și „a fi exprimat“ sunt deopotrivă lucruri contingente. Există prin urmare infinit de multe semnificații care, în sensul relațional obișnuit al cuvântului, sunt doar semnificații posibile, fără să fie vreodată exprimate, fără să poată fi vreodată exprimate, date fiind limitele puterii umane de cunoaștere.

Cercetarea a doua

[H 111]
[A 106]
[B 106]

UNITATEA IDEALĂ A SPECIEI ȘI TEORIILE MODERNE PRIVITOARE LA ABSTRACTIZARE

INTRODUCERE

În lumina consideraţiilor noastre din cercetarea precedentă, înţelegem unitatea ideală a semnificaţiei pornind de la caracterul de act propriu faptului de „a semnifica". Acest caracter distinge, prin tenta sa specifică, conştiinţa proprie semnificaţiei unei anumite expresii de cea a unei expresii având o altă semnificaţie. Nu vrem, fireşte, să spunem că acest caracter de act ar fi instanţa concretă pe baza căreia se constituie pentru noi semnificaţia, în calitate de specie a ei. Această instanţă concretă constă mai degrabă în întregul pe care îl formează experienţa înţelegerii expresiei respective, întreg în care se regăseşte şi caracterul amintit, ca o tentă specifică ce îl animă. Raportul dintre semnificaţie şi expresia menită să o semnifice (respectiv tenta de semnificaţie a acesteia) este asemenea raportului dintre specia roşu şi obiectul roşu al intuiţiei, respectiv momentul roşu, aşa cum apare el în cuprinsul obiectului. Atunci când vizăm roşul *in specie*, ne apare, ce-i drept, un obiect roşu şi, în acest sens, noi privim obiectul roşu (chiar dacă nu pe el îl avem în vedere). De asemenea, în cadrul obiectului însuşi, nouă ne apare momentul „roşu", astfel încât, într-un fel, putem spune din nou că el este cel la care ne uităm atunci când vizăm roşul *in specie*. De fapt însă, noi nu vizăm acest din urmă moment, adică

respectiva trăsătură a obiectului, pe care o avem în vedere [A 107] [B 107] atunci când || rostim o observație fenomenologică de tipul: momentul „roșu" ce revine unor părți disjuncte din suprafața unui obiect care ne apare este la rândul său disjunct. Mai degrabă, în timp ce ne apar obiectul roșu și, în cadrul acestuia, momentul „roșu" pe care l-am reliefat, noi avem în vedere unul și același roșu, și îl avem în vedere în cadrul unui nou mod al conștiinței, prin intermediul căruia devine [H 112] obiect pentru noi specia și nu | individualul. Acest lucru ar trebui înțeles în chip analog și în privința semnificației și a raportului ei cu expresia și cu actul de semnificare ce-i este propriu, indiferent dacă expresia este sau nu legată de o intuiție corespunzătoare.

Pe temeiul indicat mai sus, semnificația înțeleasă ca specie rezultă așadar prin *abstractizare*; însă, firește, nu prin abstractizare în acel sens impropriu ce stăpânește psihologia empiristă și teoria cunoașterii proprie ei, căci cele două nu doar că nu sunt în măsură să sesizeze specificul speciei, dar ele, mai mult, sunt apreciate tocmai pentru că nu o fac. În vederea unei fundamentări filozofice a logicii pure, problema abstractizării se impune a fi tratată din două motive. În primul rând, pentru că între diferențele de ordin categorial dintre semnificații, pe care logica pură trebuie prin esența ei să le aibă în vedere, se regăsește și distincția ce corespunde opoziției dintre obiectele individuale și cele generale. În al doilea rând, și acesta este motivul principal, pentru că tocmai semnificațiile – și anume semnificațiile înțelese în sensul unităților specifice – sunt cele care compun, luate ca atare, domeniul însuși al logicii pure, astfel încât faptul de a ignora în ce anume constă esența speciei prejudiciază în chip necesar logica în chiar

esența ei. Va fi de aceea util să atacăm problema abstractizării chiar aici, în cadrul acestui prim șir de cercetări introductive, pentru ca, făcând dreptate obiectelor specifice (sau ideale) și punându-le pe aceeași treaptă cu cele individuale (sau reale), să asigurăm la nivel principial însăși temelia unei logici pure și a unei teorii pure a cunoașterii. Acesta reprezintă chiar punctul de cotitură în care drumul oricărui psihologism de tip relativist și empirist se desparte de cel al idealismului, cel din urmă fiind singurul în măsură să ofere o teorie coerentă a cunoașterii.

|| Firește că vorbind aici de *idealism* nu avem in vedere o doctrină de ordin metafizic, ci acea formă a teoriei cunoașterii care recunoaște în domeniul idealității condiția însăși de posibilitate a oricărei cunoașteri obiective în genere și care nu încearcă să-l înlăture prin explicații psihologiste. [A 108] [B 108]

CAPITOLUL I

[H 113]

Obiectele generale și conștiința generalității

§ 1. Devenim conștienți de obiectele generale prin intermediul unor acte esențial diferite de cele prin care devenim conștienți de obiectele individuale

Am amintit deja mai sus în ce anume constă, pe scurt, poziția noastră. În principiu, nu ar trebui să fie nevoie de considerații prea vaste pentru a justifica și a argumenta această poziție. Căci tot ceea ce susținem – și anume faptul că distincția dintre obiectele specifice și cele individuale stă în picioare, precum și faptul că dobândim în chip diferit o conștiință clară a celor două tipuri de obiecte – ne este garantat de evidență. Iar această evidență ne este dată din capul locului prin însăși clarificarea respectivelor reprezentări. Este suficient să ne aplecăm asupra unor cazuri în care reprezentările individuale și cele specifice sunt împlinite intuitiv, pentru a vedea în chip limpede și lămurit ce tip anume de obiect au ele în vedere de fapt și, de asemenea, dacă aceste obiecte fac parte, potrivit sensului însuși al reprezentărilor respective, din aceeași clasă sau din clase diferite. Reflectând asupra celor două forme de acte, putem ajunge să vedem dacă există sau nu diferențe esențiale între ele în ceea ce privește modul în care sunt efectuate.

În privința acestui ultim aspect, comparația dintre cele două forme de acte ne arată că actul prin care vizăm ceva de tipul speciei este într-adevăr distinct în chip esențial de cel prin care vizăm un obiect individual, fie el un obiect concret vizat ca întreg sau numai o parte individuală sau
[A 109] o trăsătură | individuală ⌜din cuprinsul său⌝[1]. Firește că între
[H 114] cele două există și anumite | aspecte comune din punct de vedere fenomenal. Căci, în cele din urmă, în ambele cazuri ne apare același obiect concret, iar în cadrul acestei apariții fenomenale ne sunt date în ambele cazuri aceleași
[B 109] conținuturi sensibile, în același mod de apercepție; | cu alte cuvinte, aceeași sumă de conținuturi ale sensibilității sau fanteziei, date în chip actual, este supusă aceleiași „apercepții" sau „interpretări", în cadrul căreia se constituie pentru noi apariția obiectului, cu *proprietățile* prezentate de conținuturile respective. Însă aceeași apariție fenomenală este în cele două cazuri purtătoarea unor acte diferite. Într-un caz, conținuturile reprezentate funcționează ca bază a unui act de vizare de ordin individual, adică a unui act ⌜orientat în chip frust⌝ asupra apariției fenomenale ⌜înseși, asupra acestui obiect, a acestei trăsături⌝[2] sau a acestei părți a sa. În celălalt caz, reprezentarea funcționează ca bază a unei apercepții și a unei vizări de ordin *specific*; cu alte cuvinte, deși ne apare obiectul sau, mai precis, o anumită trăsătură a sa, noi nu vizăm chiar această trăsătură obiectuală de aici și de acum, ci *conținutul* ei, „ideea" ei; nu vizăm acest moment „roșu" al casei, ci roșul însuși. ⌜O atare vizare este, în ceea ce privește baza apercepției

[1] În A, cursiv.

[2] A: ⌜ca acest obiect, ca această trăsătură⌝.

ei, în chip manifest fundată (*cf.* Cercetarea a VI-a, § 46), întrucât tocmai pe baza „intuiției" în cuprinsul căreia ne este dată casa individuală, respectiv culoarea ei roșie, se formează o nouă modalitate de apercepție, constitutivă actului în care ne este dată intuitiv ideea de *roșu*.⌉[1] Datorită caracterului specific al acestui ⌈mod de apercepție⌉[2] ajungem să avem în fața noastră specia însăși ca obiect general și, de asemenea, în strânsă legătură cu aceasta, forme de tipul „ceva roșu" (un obiect individual ce are printre trăsăturile sale roșul), „acest roșu" (roșul acestei case) etc. Astfel, putem vedea în ce anume constă raportul elementar dintre specie și caz individual. Odată cu aceasta, noi căpătăm posibilitatea de a compara, în cadrul unei singure priviri de ansamblu, o multitudine de cazuri individuale, putând de asemenea să emitem, eventual chiar într-o manieră evidentă, o judecată precum: momentul | individual diferă [H 115]
de la caz la caz, însă „în" toate cazurile este realizată aceeași specie; acest roșu de aici este același cu cel de acolo – căci, din punct de vedere al speciei, este vorba de aceeași culoare – și totuși cele două culori diferă – căci, din punct de vedere individual, avem de-a face cu două trăsături

[1] Completare în B. *Cf. Adaosuri și corecturi* la ediția A: Pentru a distinge între vizarea de ordin individual și vizarea de ordin general: potrivit Cercetării a VI-a, în cazul unei vizări individuale avem de-a face cu un act frust; cu alte cuvinte, „apariția fenomenală", adică ceea ce este definit în § 26 al aceleiași Cercetări drept *reprezentare*, se leagă pur și simplu de o calitate pozițională sau nepozițională; în cazul vizării generale, pe baza actului frust, respectiv al reprezentării fruste, se formează o nouă reprezentare, cu un mod de apercepție diferit, în cadrul căruia se constituie raportarea noastră la obiectul general.

[2] A : ⌈mod de a privi⌉.

individuale distincte. Asemenea tuturor distincțiilor ⌜logice⌝[1] fundamentale, și aceasta este o distincție de ordin categorial. Ea ține ⌜de forma pură a unui obiect posibil al conștiinței, luat ca atare. (*Cf.* în acest sens Cercetarea a VI-a, cap. 6 și urm.)⌝[2]

[A 110]
[B 110]

§ 2. Caracterul indispensabil al ideii de obiect general

Excesele realismului conceptual au făcut ca astăzi să fie contestată nu doar existența reală a speciei, ci însăși ideea unei obiectualități de un atare tip. Acest lucru constituie fără îndoială un abuz. Este de la sine înțeles că nu putem răspunde la întrebarea „dacă este posibil sau chiar necesar să concepem specia drept obiect", decât dacă ne aplecăm asupra semnificației pe care o au diferitele expresii ce denumesc specii (adică asupra sensului lor, vizat intențional), precum și asupra semnificației pe care o au acele enunțuri ce pretind prin însăși natura lor valabilitatea speciei. Dacă aceste expresii și enunțuri – respectiv, intențiile ideilor nominale și propoziționale ce le conferă o semnificație – pot fi interpretate, respectiv înțelese, în așa fel încât obiectele propriu-zise ale acelei intenții să poată fi luate drept obiecte individuale, atunci nu putem decât să concedem că lucrurile stau așa cum susține teoria adversă. Însă teoria adversă este în chip evident falsă dacă lucrurile nu stau așa, cu alte cuvinte dacă, analizând semnificația unor asemenea expresii, se dovedește că intenția lor directă

[1] A: ⌜ce țin de teoria cunoașterii⌝.

[2] A: ⌜de „forma pură a conștiinței". „Originea" sa se găsește în „modalitatea de conștiință" și nu în „materia cunoașterii", care poate să varieze⌝.

și propriu-zisă nu este, în chip evident, orientată asupra nici unui obiect individual, iar raportarea la generalitate care le este proprie nu se referă decât în chip indirect la o sferă de obiecte individuale, acest lucru trimițând la legături logice al căror conținut (sens) nu se dezvoltă decât în cuprinsul unor noi gânduri ce pretind noi expresii. De fapt, suntem obligați să distingem între exemplare individuale, cum sunt de pildă lucrurile empirice, și exemplare specifice, cum sunt de pildă numerele și mulțimile în matematică sau | reprezentările și judecățile (conceptele și propozițiile) în logica pură. „Număr“ este un concept care, așa cum am subliniat și cu alte ocazii, subsumează pe 1, 2, 3... drept exemplare ale sale. *Un* număr este de pildă numărul 2, și nu un grup oarecare, format din două obiecte individuale. Dacă, dimpotrivă, avem în vedere un atare grup, atunci tocmai aceasta este ceea ce ar trebui să spunem; însă, odată cu expresia se schimbă și gândul exprimat. [H 116]

Distincției dintre exemplarele individuale și cele specifice îi corespunde o alta, nu mai puțin esențială, anume distincția dintre generalitatea (universalitatea) individuală || și cea specifică. Aceste distincții pot fi transpuse fără probleme și asupra domeniului judecăților și ele stăpânesc întreg domeniul logicii: judecățile singulare se împart în *judecăți singulare individuale*, precum *Socrate este un om*, și *judecăți singulare specifice*, precum *2 este un număr par*, sau *pătrat rotund este un concept fără sens*; de asemenea, judecățile universale se împart în *judecăți universale individuale*, precum *toți oamenii sunt muritori*, și *judecăți universale specifice*, precum *toate funcțiile analitice sunt diferențiabile* sau *toate propozițiile logicii pure sunt apriorice*. [A 111] [B 111]

Aceste distincții și altele asemănătoare lor sunt cu neputință de trecut cu vederea. Nu este vorba în cazul lor de niște simple forme prescurtate prin intermediul cărora se exprimă altceva, căci ele nu pot fi eliminate prin nici un subterfugiu și nu pot fi înlocuite prin nici o perifrază de ordin individual.

De altfel, ne putem convinge foarte ușor, cu ajutorul oricărui exemplu, de faptul că specia devine într-adevăr obiect pentru noi în cadrul cunoașterii, precum și de faptul că, în privința acestui obiect, sunt posibile judecăți ce au aceeași formă logică ca și judecățile cu privire la obiecte individuale. Să luăm un exemplu din cadrul grupei care ne interesează pe noi cu precădere. Reprezentările logice și semnificațiile unitare în genere sunt, după cum spuneam, obiecte ideale, fie că ele reprezintă ceva de ordin general sau ceva de ordin individual. De exemplu, *orașul Berlin*, înțeles ca sens identic în cadrul unui șir de enunțuri ce se referă în repetate rânduri la acesta; sau reprezentarea directă a teoremei lui Pitagora, în vederea căreia nu avem nevoie în chip explicit de formularea ei verbală; sau chiar această reprezentare „teorema lui Pitagora".

De pe pozițiile teoriei noastre, putem oricând trimite la faptul absolut evident că aceste semnificații sunt luate
H 117] de către gândire drept unități, astfel încât despre ele | se pot emite judecăți unitare ce beneficiază eventual chiar de evidență: ele pot fi comparate cu alte semnificații sau deosebite de acestea; pot constitui subiectul identic al unei multitudini de predicate sau punctul identic de referință al unei multitudini de relații; ele pot fi adunate laolaltă cu alte semnificații și numărate ca unități; fiind identice, ele pot constitui la rândul lor obiectul unei multitudini

de noi semnificații – și toate acestea || au loc la fel ca în cazul altor obiecte, care nu sunt de natura semnificațiilor, precum cai, pietre, acte psihice etc. Semnificația poate fi tratată ca un lucru identic în toate cazurile particulare, doar pentru că ea este, într-adevăr, un lucru identic în toate cazurile particulare. Acesta ne pare a fi un argument inatacabil, fiind valabil în chip evident cu privire la toate unitățile specifice, chiar și la cele care nu sunt semnificații. [A 112] [B 112]

§3. Dacă unitatea speciei trebuie să fie înțeleasă ca o unitate în sens impropriu. Identitate și egalitate

În timp ce noi încercăm să apărăm identitatea riguroasă a speciei în sensul consacrat de tradiție, teoria contrară, cea dominantă azi, se sprijină pe larga răspândire a unor moduri improprii de a vorbi despre identitate. În cazul unor lucruri care sunt la fel, adică egale, spunem adesea că avem de-a face cu *același* lucru. Spunem, de pildă, că avem de-a face cu *același dulap*, cu *aceeași haină*, cu *aceeași pălărie*, atunci când avem de-a face cu produse concepute după același model, care sunt perfect la fel, adică sunt la fel în toate privințele care ne pot interesa în legătură cu atare lucruri. În acest sens se vorbește și de o *aceeași convingere*, *aceleași îndoieli*, *aceeași întrebare*, *aceeași dorință* etc. Or, se consideră adesea că și atunci când vorbim de *aceeași specie*, și îndeosebi de *aceeași semnificație*, avem de-a face tot cu un asemenea mod impropriu de a vorbi. Vorbim astfel de o *aceeași semnificație* atunci când avem de-a face cu experiențe egale, adică „la fel“, ale semnificației, în toate cazurile avute în vedere,

sau de *același roșu* (aceeași culoare „roșu" în genere) atunci când avem de-a face cu culori egale, adică „la fel" în toate cazurile avute în vedere, de *același albastru* etc.

Împotriva acestui argument trebuie adusă următoarea obiecție: modul impropriu de a vorbi despre o identitate în cazul unor lucruri care sunt la fel, trimite, tocmai ca mod impropriu de a vorbi, la un mod propriu de a vorbi și, prin urmare, la o anumită identitate. Și, într-adevăr, oriunde avem de-a face cu un „la fel", cu o egalitate, se găsește și o identitate în sens propriu și riguros. Nu putem spune despre două lucruri că sunt la fel, fără să numim
[H 118] totodată aspectul în privința | căruia sunt la fel. „Aspectul în privința căruia sunt la fel", spuneam, și tocmai în acest aspect rezidă identitatea. Orice egalitate are în vedere o specie căreia îi sunt subsumate cele două lucruri comparate. Iar această specie nu este la rândul ei egală cu lucru-
[A 113] [B 113] rile comparate și nici nu ar putea să || fie, căci altfel ne-am trezi inevitabil în cel mai absurd regres la infinit. Numind aspectul sub semnul căruia se face comparația, trimitem, prin intermediul unui termen generic superior, la perimetrul amintit al diferențelor specifice în cadrul căruia se regăsește și acea determinație ce apare drept identică în cazul celor doi termeni comparați. Dacă două lucruri sunt la fel, adică egale, în ceea ce privește forma, atunci tocmai respectiva specie formală reprezintă elementul identic; dacă ele sunt egale în ceea ce privește culoarea, atunci elementul identic îl constituie specia cromatică ș.a.m.d. Ce-i drept, nu toate speciile au o expresie lingvistică univocă corespunzătoare și astfel ne poate lipsi o expresie potrivită pentru a desemna aspectul în privința căruia se face comparația, el fiind atunci ceva mai greu de indicat în mod clar. Cu toate acestea însă, noi îl avem în vedere,

și tocmai el este cel care ne determină să vorbim despre un „la fel“. Evident, ideea de a *defini* în chip esențial identitatea drept caz limită al egalității, fie și numai în domeniul sensibilului, ne apare drept o pură răsturnare a adevăratei stări de fapt. Identitatea este indefinibilă în chip absolut, nu însă și egalitatea. Numim egalitate raportul dintre două lucruri subsumate unei aceleiași specii. Este cert că fără o identitate a speciei, adică a aspectului în privința căruia două lucruri sunt egale, ne lipsește orice fundament pe baza căruia am putea vorbi de o egalitate.

§4. Obiecții împotriva ideii de a reduce unitatea ideală la o multiplicitate lipsită de orice principiu unificator

Am vrea să atragem atenția asupra încă unui aspect. Oricine se gândește să explice ideea atributului unic reducându-l la o sumă de raporturi de egalitate ar trebui să aibă în vedere și distincția pe care o pune în lumină următoarea comparație. Distingem între:

1. Intenția noastră, atunci când *apercepem în chip unitar* un grup oarecare de obiecte, având intuiția egalității lor, sau atunci când recunoaștem dintr-un foc egalitatea lor ca atare; sau, de asemenea, atunci când în cadrul unor acte individuale de *comparație* recunoaștem egalitatea | unui [H 119]
anumit obiect cu fiecare | dintre celelalte sau cu toate celelalte obiecte ale grupului.[1] [B 114]

[1] *Cf.* considerațiile mai detaliate despre apercepțiile colective de ordin intuitiv în *Philosophie der Arithmetik / Filozofia aritmeticii*, 1891, cap. XI; în special, despre recunoașterea intuitivă a egalității, p. 233.

[A 114] | 2. Intenția noastră, atunci când sesizăm ca pe o unitate ideală atributul care constituie aspectul în privința căruia are loc egalitatea, respectiv comparația, fie asta chiar și pe baza aceluiași fundal intuitiv.

Este evident că, în cele două cazuri, ținta intenției noastre, adică obiectualitatea avută în vedere și numită ca subiect al enunțului nostru, este alta. Indiferent câte obiecte ne plutesc dinaintea ochilor în cadrul intuiției sau al actului de comparație, nici ele și nici egalitatea dintre ele nu sunt ceea ce avem în vedere în cel de-al doilea caz. Ceea ce avem în vedere este „generalul", adică unitatea ideală, și nu o multiplicitate de obiecte individuale.

Cele două stări de fapt vizate în mod intențional în cele două cazuri sunt întru totul distincte, nu doar din punct de vedere logic, ci și din punct de vedere psihologic. În cel de-al doilea caz, nu avem nevoie de nici o intuiție a egalității, și cu atât mai puțin de vreo comparație. Recunosc această hârtie ca fiind hârtie și ca fiind albă și astfel îmi clarific sensul general al expresiilor *hârtie* și *alb în genere*, fără a fi nevoit să trec prin nici o intuiție a egalității și fără a trebui să fac nici un fel de comparație. De altfel, se poate, desigur, spune că reprezentările conceptuale nu ar fi putut apărea niciodată din punct de vedere psihologic dacă nu ar fi apărut mai întâi în intuiție obiecte egale, luate împreună, și dacă ele nu ni s-ar fi înfățișat în chip intuitiv ca fiind într-un raport de egalitate. Însă această constatare de ordin psihologic este cu totul irelevantă aici, căci întrebarea care se pune este: drept ce anume este înțeles atributul în cadrul cunoașterii și cum anume trebuie el înțeles cu necesitate, conform evidenței?

În cele din urmă, este limpede că, dacă vrem să clarifi-
căm modul în care este vizată intențional specia prin inter-
mediul reprezentării unor obiecte individuale ce fac parte
dintr-o mulțime de obiecte egale – indiferent cum am con-
cepe o atare reprezentare –, atunci obiectele individuale
pe care ni le reprezentăm nu vor putea constitui decât o
mică parte a mulțimii respective, așadar niciodată întreg
cuprinsul ei. | Din această cauză, ne permitem să între- [B 115]
băm: ce anume conferă unitate întregii sfere a mulțimii
respective? Ce anume face cu putință să avem o conștiință
a unei atare unități și să știm de ea, în condițiile în care
nu avem acces la o unitate a speciei și, odată cu aceasta,
ne lipsește și forma de gândire a | totalității, ⌜prin interme- [H 120]
diul căreia specia se raportează⌝[1] la ⌜întreaga multiplicitate
de obiecte de tip *A*⌝[2] reprezentate în gândire (în sensul
expresiei | *toți A*)? Evident, nu ne este de nici un ajutor să [A 115]
trimitem la un „același“ moment, comun tuturor obiec-
telor individuale. Acesta ar trebui să fie prezent, în chip
numeric de tot atâtea ori câte obiecte ne reprezentăm din
cuprinsul respectivei sfere de obiecte. Or, cum ar putea
să *unifice* ceva ce are la rândul său nevoie de unificare?

Posibilitatea obiectivă de a recunoaște toți termenii,
din cuprinsul unei atare sfere de obiecte individuale, ca
fiind la fel unul cu celălalt nu ne poate fi nici ea de nici
un ajutor, căci nici acest lucru nu poate să confere, pentru
gândirea și cunoașterea noastră, unitate sferei respective.
În fond, o atare posibilitate nici nu există pentru con-
știința noastră, dacă nu este concepută de aceasta și vădită

[1] A: ⌜care îi conferă un raport⌝.
[2] A: ⌜totalitate⌝.

pentru ea. Pe de o parte, însă, posibilitatea amintită presupune deja ideea unității sferei amintite, iar, pe de altă parte, unitatea pe care o presupunem astfel ne este dată tocmai sub forma unei unități ideale. Este evident că orice încercare de a interpreta modul de a fi al obiectului ideal drept posibilitate a ființei realului trebuie să eșueze, ajungând la constatarea că posibilitățile sunt ele însele, la rândul lor, obiecte ideale. Pe cât de puțin există ⌜în lumea reală⌝[1] numere în genere sau triunghiuri în genere, pe atât de puțin există și posibilități.

Abordarea empiristă care caută să se dispenseze de a mai presupune obiecte specifice, recurgând doar la sfera lor de obiecte, se dovedește astfel neviabilă. Ea nu ne poate spune ce anume conferă unitate tocmai unei atare sfere de obiecte. Următoarea obiecție face acest lucru și mai clar. Abordarea empiristă pe care o contestăm operează cu ajutorul unor „cercuri de similitudini“, neglijând însă dificultatea care se ivește din faptul că, din moment ce orice obiect aparține unei mulțimi de asemenea cercuri de asemănări, se pune întrebarea: ce anume distinge aceste cercuri de asemănări între ele? Se vede limpede că fără o unitate deja dată a speciei cădem inevitabil într-un *regressus ad infinitum*. Un obiect *A* este asemănător cu alte obiecte; cu unele dintre ele, cu privire la *a*, cu altele, cu privire
[B 116] la *b* ș.a.m.d. Acest „cu privire la“ | trebuie însă neapărat să fie altceva decât o specie care creează unitate. Ce anume face, atunci, ca cercul de similitudini, legat de culoarea roșie, să fie unitar în raport cu un alt cerc, legat de triunghiularitate? Abordarea empiristă nu ne poate spune decât

[1] A: ⌜în lumea întreagă⌝.

că este vorba | de două asemănări distincte. Dacă *A* și *B* [H 121] sunt similare | în privința roșului, iar *A* și *C* sunt similare [A 116] în privința triunghiularității, atunci avem de-a face cu două asemănări de un tip diferit. Însă, astfel ne-am întors la specii. Asemănările însele sunt comparate între ele, și ele formează la rândul lor genuri și specii, asemeni termenilor lor absoluți. Ar trebui de aceea să recurgem din nou la asemănările acestor asemănări și așa mai departe la infinit.

§5. Continuare. Disputa dintre J. St. Mill și H. Spencer

Deși cercetătorii au simțit deseori că interpretarea psihologistă, ce fărâmițează unitatea speciei în multiplicitatea de obiecte pe care le cuprinde sfera acesteia, nu este lipsită de dificultăți, ei s-au mulțumit destul de repede atunci când a venit momentul să le rezolve. Este interesant de observat că tocmai J. St. Mill* este cel care, intrând în contradicție cu propria teorie psihologistă, a încercat să salveze ideea unei ***unități*** a atributului și să o apere în fața lui Spencer, în timp ce acesta din urmă, dând dovadă de ceva mai multă consecvență cu privire la punctul respectiv, nu accepta decât ideea unor atribute *perfect similare***, adică „la fel". Înfățișarea mai multor oameni diferiți nu trezește în noi senzații identice, ci doar senzații perfect similare, și tot astfel trebuie, potrivit lui Spencer, să fie privită și umanitatea drept un atribut distinct în

* J. St. Mill, *Logica*, cartea II, cap. II., § 3, Postfață. (Traducerea lui Gomperz, I, p. 185 și urm.)

** H. Spencer, *Psihologia*, II, § 294, notă. (Traducerea lui Vetter, II, p. 59 și urm.)

cazul fiecărui om. În acest caz, însă, obiectează Mill, și umanitatea de acum a aceluiași om trebuie să difere de cea pe care o va avea peste jumătate de oră. Nu, spune el*: „dacă reprezentările generale nu mai sunt înțelese ca
[B 117] o «unitate în multiplicitate», | ci ca tot atâtea reprezentări distincte câte lucruri sunt avute în vedere de către ele, atunci nu ar mai exista expresii generale. Un termen nu ar mai putea avea nici o semnificație generală, dacă cuvântul *om*, utilizat cu privire la John, s-ar referi la ceva,
[A 117] iar, utilizat cu privire la | Peter, la altceva, chiar dacă acest altceva ar fi să fie întru totul similar primului ceva."

Obiecția este corectă, însă ea lovește în egală măsură și teoria lui Mill. Cu doar câteva rânduri mai jos, el spune:
[H 122] „semnificația oricărui | termen general se referă la un fenomen exterior sau interior, care constă în cele din urmă în senzații, iar aceste senzații, odată întrerupte, chiar și numai pentru o clipă, în continuitatea lor, nu mai pot fi considerate a fi aceleași senzații, în sensul unei identități individuale." Peste această dificultate, prezentată aici cu atâta acuratețe, Mill crede că poate trece foarte ușor. „Ce este oare", se întreabă el, „acel ceva comun, care îi conferă unui termen general semnificația? Spencer nu știe să spună decât că este vorba de o similitudine a senzațiilor, iar răspunsul meu este următorul: tocmai atributul constituie această similitudine. *Denumirile atributelor* sunt, dacă le reducem la conținutul lor ultim, *denumiri ale similitudinilor senzațiilor* (indiferent dacă ele provin din simțuri sau de altundeva). Orice termen general, fie el abstract sau concret, desemnează una sau mai multe asemenea similitudini

* *Op. cit.*, p. 186.

sau, cel puțin, le desemnează în chip colateral sau le conotează *și* pe acestea."*

O soluție destul de stranie. Așadar, „conotarea" nu se mai referă la atribute în sens obișnuit, ci tocmai la aceste similitudini. Dar ce anume câștigăm printr-o atare modificare? Similitudinile respective nu au în vedere un *feeling* momentan și individual al asemănării, ci tocmai acea „unitate în multiplicitate" identică. Or, astfel Mill presupune din capul locului tocmai ideea pe care voia să o elimine cu ajutorul explicației. Bineînțeles că în felul acesta nu reușim nici măcar să diminuăm numărul necunoscutelor pe care nu le putem explica, căci fiecărui atribut distinct îi corespunde o atare similitudine distinctă. Mai mult: în ce sens mai putem noi să vorbim de | câte o similitudine [B 118] pentru fiecare comparație, când în fapt fiecărui termen distinct al unei comparații trebuie să îi corespundă o similitudine a sa, astfel încât de fiecare atribut ține un număr nelimitat de similitudini posibile? Și astfel ajungem la întrebarea discutată mai sus, cu privire la ce anume este în măsură să fundeze apartenența acestor similitudini | la o singură [A 118] unitate. Este suficient să punem o atare întrebare pentru a recunoaște absurditatea interpretării relativiste.

Mill însuși simte că ceva nu este în regulă cu explicația sa, căci el o completează cu următoarele cuvinte: „Nimeni nu poate să conteste faptul că, atunci când avem de-a face cu o sută de senzații perfect similare și indiscernabile, ar trebui să vorbim de similitudinea lor ca de una singură și nu de o sută de similitudini, | similare la [H 123] rândul lor, între ele. *Lucrurile comparate* între ele sunt *multiple*, dar acel ceva care le este comun trebuie conceput

* *Op. cit.*, p. 186.

ca *unul*, așa cum și numele este conceput ca unul, deși îi corespunde, de fiecare dată când este rostit, un set de senzații sonore distincte." Ce mod straniu de a te înșela pe tine însuți. De parcă, decretând în ce fel trebuie să vorbim, putem determina dacă unei multiplicități de acte îi corespunde sau nu o unitate a lucrului vizat, și de parcă nu tocmai unitatea ideală este cea care conferă un sens unitar intenției proprii vorbirii. Firește că „lucrurile" comparate sunt multiple și firește că acel ceva care le este comun trebuie aperceput ca unul singur; însă nu „trebuie" decât pentru că acel ceva chiar *este* unul. Iar dacă acest lucru este valabil cu privire la „similitudini", atunci el este valabil și cu privire la atributele însele, nedeghizate în similitudini, care trebuie astfel distinse în chip esențial de acele *feelings*. Prin urmare, trebuie să încetăm să mai vorbim limbajul psihologiei atunci când cercetăm concepte.

„Disputa dintre mine și Spencer", spune Mill (*op. cit.*, p. 185), „nu este decât o dispută legată de cuvinte, căci nici unul dintre noi [...] nu crede că un atribut este un lucru real, care ar exista ca obiect; amândoi vedem în el
[B 119] doar un anumit mod de a denumi propriile noastre | impresii sensibile (sau așteptările noastre cu privire la asemenea impresii), văzute din perspectiva relației lor cu lucrul exterior care ni le produce. Problema pusă de Spencer nu privește așadar caracteristicile vreunui obiect care există în mod real, ci intenția sa este aceea de a compara două moduri distincte de a folosi un cuvânt, pentru a vedea
[A 119] cât sunt ele de adecvate anumitor scopuri | filozofice." Firește că nici noi nu afirmăm *realitatea* atributelor, însă ceea ce pretindem este o analiză mai precisă a ceea ce se ascunde în spatele acestor „moduri de a folosi un cuvânt",

conferind un fundament oricărei „adecvări la scopuri filozofice“ și oricărei gândiri în genere. Mill trece cu vederea faptul că sensul unitar al oricărui termen și al oricărei expresii este la rândul său o unitate specifică și că, prin urmare, nu rezolvăm problema, ci doar o deplasăm, în momentul în care încercăm să reducem unitatea speciei la unitatea sensului unui cuvânt.

§ 6. Trecere la capitolele următoare [H 124]

În cuprinsul considerațiilor noastre de mai sus, ne-am văzut deja nevoiți să ne îndreptăm atenția în mod critic asupra unor concepții adverse. Acolo, am analizat un șir de reflecții ce sunt comune tuturor teoriilor empiriste ale abstractizării, în ciuda diferențelor care le caracterizează altminteri, din punct de vedere al conținutului. Acum însă, ni se pare indispensabil să acordăm efortului critic ceva mai mult spațiu de joc. Astfel, concepția noastră cu privire la esența obiectelor și a reprezentărilor generale devine un instrument util, cu ajutorul căruia putem analiza și verifica principalele forme pe care le îmbracă în perioada mai recentă teoria abstractizării. Depistarea critică a unor erori în cadrul unor concepții străine ne oferă prilejul nu doar de a dezvolta, cu ajutorul unor completări, propria noastră concepție, ci și de a o verifica pe aceasta cu privire la sustenabilitatea ei.

Precum majoritatea doctrinelor din cadrul celor mai recente teorii ale cunoașterii, „teoria abstractizării“*, așa

* Se vorbește destul de inadecvat de o „teorie“, deși, după cum vom vedea mai departe, aici nu este nimic de teoretizat, adică de explicat.

cum o concepe empirismul, suferă din cauza faptului că
[B 120] amestecă două tipuri de interes științific esențial diferite. | Este vorba de interesul de a *explica* în chip psihologic o trăire și de interesul de a *clarifica* în chip „logic" conținutul de gândire sau sensul unei trăiri, supunând criticii rostul pe care îl poate ea avea în cadrul cunoașterii. În primul caz, ceea ce se urmărește este detectarea anumitor raporturi de tip empiric ce leagă, în cadrul unui flux de întâmplări reale,
[A 120] o trăire dată, | de ordinul gândirii, de alte date factuale, fie că ele sunt responsabile de a fi produs trăirea respectivă în calitate de cauze, sau că sunt afectate de ea, prin intermediul unor efecte. În schimb, în cel de-al doilea caz se are în vedere ⌜„originea conceptelor"⌝[1] proprii cuvintelor; cu alte cuvinte, ceea ce se urmărește este ⌜clarificarea „intenției propriu-zise" sau a semnificației⌝[2] acestor concepte, prin intermediul unei confirmări evidente a intenției lor. O asemenea confirmare se realizează prin intermediul faptului că, recurgând la ⌜intuiții⌝[3] adecvate lor, obținem o împlinire fenomenală a intențiilor respective. Studiind esența acestor raporturi de ordin fenomenologic, obținem fundamentul indispensabil, pe baza căruia putem clarifica, din punctul de vedere al unei critici a cunoașterii,
[H 125] „posibilitatea" | însăși a cunoașterii; în cazul nostru, este vorba de fundamentul pe baza căruia putem clarifica în chip esențial posibilitatea de care dispunem de a emite enunțuri valide cu privire la obiectele generale (respectiv, cu privire la obiecte singulare înțelese *ca* obiecte ale unor concepte generale corespunzătoare), și pe baza căruia putem,

[1] A: ⌜analiza „conceptelor"⌝.
[2] A: ⌜să clarificăm semnificațiile⌝.
[3] A: ⌜ilustrații⌝.

în strânsă legătură cu aceasta, să determinăm în chip evident în ce sens ne este îngăduit să vorbim de un obiect general ca *fiind*, precum și de un obiect individual ca subsumat unor predicate generale. Orice teorie a abstractizării ce caută să ofere o *teorie a cunoașterii*, adică să explice procesul de cunoaștere, își ratează din capul locului ținta, dacă, în loc să descrie pur și simplu felul în care obiectele specifice se înfățișează conștiinței noastre (ceea ce constituie în fond starea de fapt descriptibilă în chip nemijlocit) și în loc să clarifice pornind de aici sensul termenilor ce exprimă atributele, soluționând de asemenea într-o manieră evidentă numeroasele răstălmăciri cărora le-a fost expusă înțelegerea speciei în esența ei – ea se pierde, dimpotrivă, în analize ⌜de ordin empiric și psihologic⌝[1] ale procesului de abstractizare, pentru ca, în cele din urmă, trecând în modul cel mai fugitiv peste conținutul descriptiv al conștiinței specifice abstractizării, să-și îndrepte atenția cu precădere asupra unor dispoziții lipsite de conștiință și a unor rețele de asociații cât se poate de ipotetice. De cele mai multe ori, în cadrul unor asemenea analize, ⌜conținutul eidetic imanent⌝[2] al conștiinței generalității, | singurul care ar putea furniza fără probleme tocmai clarificarea dorită, nu este nici măcar desemnat ca atare și nu i se acordă nici o atenție. [B 121]

De asemenea, o teorie a abstractizării își ratează din capul locului ținta dacă, îndreptându-și atenția asupra a ceea ce se găsește ⌜în chip imanent în cadrul oricărei abstractizări „propriu-zise“ (adică intuitive)⌝[3], evitând astfel să

[1] A: ⌜psihologice⌝.
[2] A: ⌜nucleul esențial⌝.
[3] A: ⌜în conștiință cu prilejul oricărei abstractizări⌝.

amestece în chip nepermis ⌜analiza eidetică cu cea empirică (adică analiza clarificatoare, specifică criticii cunoașterii, cu analiza explicativă a psihologiei)⌝[1], ea cade, în schimb, pradă unei alte confuzii, la care o predispune tocmai modul ei echivoc de a vorbi despre „reprezentare“ (*Repräsentation*). Este vorba de confuzia dintre analiza *fenomenologică* și cea *obiectivă*; cu alte cuvinte: acel ceva, pe care actele de semnificare nu fac decât să-l atribuie în chip aperceptiv obiectului lor, este înțeles în mod greșit
[H 126] drept un constituent real al actelor însele. | Însă astfel este părăsită în chip tacit ⌜sfera conștiinței și a esenței ei imanente,⌝[2] sferă ce dă măsura întregii problematici aflate în discuție, și totul cade din nou pradă confuziei.

Analizele ce urmează vor arăta că această caracterizare sumară se potrivește de minune celor mai influente dintre
[A 121] teoriile mai recente privitoare la | abstractizare, precum și faptul că ele își ratează ținta tocmai din motivele schițate mai sus.

[1] A: ⌜analiza clarificatoare a teoriei cunoașterii cu analiza explicativă a psihologiei⌝.

[2] A: ⌜sfera a ceea ce ne este dat în chip nemijlocit în conștiință, singura⌝.

CAPITOLUL II [H 127]

Ipostazierea psihologică a generalului

§ 7. Ipostazierea metafizică și cea psihologică a generalului. Nominalismul

Două sunt răstălmăcirile care au dominat până acum evoluția teoriilor privitoare la obiectele generale. Prima este legată de *ipostazierea metafizică* a generalului, adică de presupunerea unei existențe reale a speciei în afara gândirii.

| Cea de-a doua este legată de *ipostazierea psihologică* [B 122]
a generalului, adică de presupunerea unei existențe reale a speciei în cadrul gândirii.

Nominalismul tradițional – atât cel extrem, cât și cel conceptual – se îndreaptă împotriva primei răstălmăciri, care se află la baza realismului platonic (așa cum este el conceput de tradiție). În schimb, intenția de a combate cea de-a doua răstălmăcire, reprezentată în special de teoria „ideilor abstracte“ a lui Locke, a determinat, începând cu Berkeley, evoluția teoriei moderne a abstractizării, conferindu-i o certă înclinație către nominalismul cel mai extrem (care este astăzi desemnat pur și simplu drept nominalism, fiind opus de regulă conceptualismului). Pentru a evita absurditatea ideilor abstracte ale lui Locke, se consideră că nu există altă soluție decât aceea de a contesta

în genere obiectele generale, înțelese ca unități specifice ale gândirii, precum și reprezentările generale, înțelese ca acte specifice de gândire. Întrucât se trece cu vederea diferența dintre intuițiile generale (între care se numără, pe lângă ideile abstracte, și imaginile comune sau „schemele“ logicii tradiționale) și semnificațiile generale, se ajunge să se respingă – dacă nu cuvânt cu cuvânt, cel puțin
[H 128] în ceea ce privește sensul lor – și aceste | din urmă „repre-
[A 122] zentări | conceptuale“ cu intenția lor de reprezentare specifică, punând în locul lor reprezentări particulare și individuale, al căror specific provine doar din faptul că funcționează într-o manieră psihologică mai aparte.

Astfel, celor două răstălmăciri amintite mai sus li se adaugă o a treia: aceea a nominalismului. În diferitele sale forme, nominalismul consideră că poate reduce generalul – prin acesta înțelegând atât obiectul general, cât și actul său de gândire specific – la individual.

În măsura în care ele mai prezintă astăzi interes și mai sunt încă de actualitate, aceste răstălmăciri trebuie demontate rând pe rând. Datorită naturii înseși a lucrurilor aflate în discuție, problema esenței obiectelor generale nu poate fi despărțită de cea a esenței reprezentărilor generale. Acest lucru reieșea și din considerațiile noastre anterioare. Nu
[B 123] avem cum să prezentăm într-o manieră convingătoare | valabilitatea ideii de obiect general atâta timp cât nu reușim să suprimăm orice îndoială cu privire la modul în care ne putem reprezenta asemenea obiecte și, prin urmare, atâta timp cât nu am respins toate acele teorii care, prin intermediul unor analize științifice plasate sub semnul psihologiei, ⌜par⌝[1] să dovedească contrariul, și anume: că nu există

[1] A: ⌜păreau⌝.

decât reprezentări individuale; că, prin urmare, avem și *putem* avea doar conștiința unor obiecte individuale și că, astfel, orice discurs care face apel la obiectele generale nu poate fi considerat decât ca fiind unul ce recurge la un mod de a vorbi *fictiv* sau *impropriu.*

Întrucât răstălmăcirile proprii realismului platonic sunt depășite de mult, nu mai trebuie să ne facem griji în legătură cu ele. În schimb, rațiunile ce par să ne împingă în direcția unui realism psihologizant sunt încă active, ceea ce, de altfel, reiese în mod limpede din felul în care se obișnuiește astăzi să fie criticat Locke. Asupra acestor rațiuni vrem să ne aplecăm mai îndeaproape în cuprinsul capitolului de față.

§ 8. Un raționament înșelător

Nu atât dintr-o convingere reală, cât din dorința de a dovedi într-o manieră apagogică imposibilitatea de a susține ideea de specie, înțeleasă ca obiect general, s-ar putea prezenta drept obiecție la adresa concepției noastre următorul raționament:

| Dacă speciile nu sunt reale și nu sunt nici ceva din [A 123]
cuprinsul gândirii, ele pur și simplu nu sunt nimic. Cum am putea vorbi de ceva, | fără ca acest ceva să existe măcar [H 129]
în cadrul gândirii noastre? Prin urmare, este de la sine înțeles că modul de a fi ce revine obiectului de ordin ideal trebuie să *fie* „ființa în conștiință". În acest sens, obiectul ideal este numit pe bună dreptate și „conținut al conștiinței". În schimb, realitatea nu constituie o simplă „ființă în conștiință", așa cum nici lucrurile reale nu sunt simple

conținuturi ale acesteia, ci au parte de o ⌜ființă în sine⌝[1], de o ființă transcendentă, de o ființă în afara conștiinței.

Însă nu vrem să ne pierdem prea mult în rătăcirile unei astfel de metafizici. Considerăm că este *real* atât ceea ce este „în“ conștiință, cât și ceea ce este „în afara“ ei. Realitatea revine individualului, cu toate aspectele sale constitutive: el este un aici și acum. Drept trăsătură distinctivă a realității ne este suficient să menționăm temporalitatea. „A fi real“ și „a fi temporal“ nu sunt firește concepte iden-
[B 124] tice, însă ele sunt concepte ce au aceeași | sferă. Evident, nu considerăm că trăirile psihice sunt obiecte în sensul metafizic al termenului. Însă și ele țin de o unitate obiectuală, dacă este să dăm crezare vechii concepții metafizice potrivit căreia tot ceea ce *este* în chip temporal este fie un obiect, fie contribuie la constituirea obiectului. Dar, dacă este să facem abstracție de orice considerație metafizică, putem fără îndoială să definim în chip direct realitatea drept temporalitate, căci aici nu ne interesează decât opoziția dintre realitate și „ființa“ atemporală a idealului.

Apoi, firește că, ori de câte ori vorbim despre general, el este ceva gândit de noi; însă el nu este din această cauză un conținut al gândirii în sensul unei părți reale, constitutive, a trăirii, și nici în sensul unui conținut al semnificației. Dimpotrivă, atunci când vorbim despre el, generalul este *obiect gândit*. Putem oare trece cu vederea faptul că nici chiar atunci când avem de-a face cu un obiect real, care există cu adevărat*, el nu poate fi aperceput ca o parte

[1] A: ⌜ființă-în-sine⌝.

* *Cf.* în schimb B. Erdmann, *Logik / Logica*, I, p. 81 și 85. K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen /*

reală a actului care îl gândește? Iar, pe de altă parte, lucrurile fictive și cele absurde nu sunt și ele obiecte ale gândirii, ori de câte ori vorbim despre ele?

Firește că intenția noastră nu este aceea de a pune semnul egalității între modul de a fi al ***obiectului ideal*** și ***modul în care este gândit ceva de ordinul fictivului | sau al nonsensului***[1]. Acestea din urmă nu există în nici un fel; în sens propriu, | nu se poate spune nimic despre ele sub forma unor propoziții categorice; iar dacă vorbim totuși despre ele, de parcă ar *fi* și de parcă ar avea un mod propriu de a fi – ele fiind „doar în chip intențional“ – chiar și acest mod de a vorbi se dovedește a fi impropriu, dacă este privit cu mai multă atenție. De fapt, nu avem de-a face decât cu anumite legături, corecte din punct de vedere al legilor logice, pe care le facem între „reprezentări lipsite de obiect“. Într-adevăr, datorită faptului că au o anumită analogie cu adevărurile privitoare la reprezentările cu obiect, ele ne sugerează acest mod de a vorbi despre „obiecte care sunt doar reprezentate“, fără a exista în chip real. Obiectele ideale există însă cu adevărat. Prin urmare, ne este în chip evident îngăduit să vorbim despre asemenea obiecte (de exemplu despre | numărul doi, despre calitatea roșu, despre principiul noncontradicției ș.a.m.d.) și să ni le reprezentăm ca având anumite predicate. Mai mult, putem sesiza ***cu evidență*** anumite adevăruri categorice cu privire la asemenea obiecte ideale. Iar, dacă aceste adevăruri sunt valabile, atunci tot ceea ce ele presupun drept obiect al

[A 124] [H 130] [B 125]

Considerații cu privire la teoria conținutului și a obiectului reprezentării, p. 106.

[1] În A urmează: în genere.

lor trebuie, în virtutea valabilității lor, să *fie*. Dacă am evidența faptului că 4 este un număr par și că, prin urmare, predicatul amintit revine cu adevărat obiectului ideal 4, atunci acest obiect nu poate nici el să fie o simplă ficțiune, un simplu *façon de parler*, cu alte cuvinte un nimic.

Toate acestea nu exclud nicidecum posibilitatea ca sensul unui atare mod de a fi și, odată cu el, sensul predicației să nu fie întru totul și întocmai același precum în cazul ⌜*proprietății*⌝[1] pe care o atribuim, în mod pozitiv sau negativ, ca predicat real unui subiect real. Cu alte cuvinte: nu negăm faptul că unitatea conceptuală „obiect existent“ (sau, altfel spus, „obiect în genere“) comportă o atare diferență categorială fundamentală. Ceea ce dorim este, dimpotrivă, să accentuăm această diferență și să dăm seama de ea cu ajutorul distincției dintre ființă ideală și ființă reală sau dintre ființa ca specie și ființa ca individual. De asemenea, unitatea conceptuală a predicației se des-
[A 125] parte, la rândul ei, în două | tipuri distincte prin esența lor; putem atribui, în mod pozitiv sau negativ, fie ⌜proprietăți⌝[2] unui individual, fie determinații unui obiect specific. Însă această diferență nu suprimă nicidecum unitatea esențială a conceptului de obiect ⌜și în chip core-
[H 131] lativ nici⌝[3] pe aceea | a propoziției categorice. În ambele cazuri, unui obiect (subiect al propoziției) îi revine sau nu un predicat, iar sensul acestui „a reveni“ generic și legile proprii lui determină și sensul general pe care îl are ființa, respectiv obiectul ca atare. Astfel, sensul mai special al predicației generale și legile proprii ei determină (respectiv

[1] A: ⌜caracteristicii⌝.

[2] A: ⌜caracteristici⌝.

[3] A: ⌜și nici⌝.

presupun) sensul obiectului ideal. Dacă noi luăm tot ceea ce *este*, pe bună dreptate, ca fiind, și ca fiind așa cum este, în virtutea evidenței cu care sesizăm lucrul respectiv în cadrul gândirii ca fiind, atunci nu putem cu nici un chip | respinge [B 126] ca neîndreptățită ideea unui mod specific de a fi al obiectelor ideale. Și într-adevăr, nici cea mai subtilă dintre interpretări nu poate elimina obiectele ideale din cuprinsul vorbirii și al gândirii noastre.

§ 9. Teoria lui Locke cu privire la ideile abstracte

O însemnătate deosebită, din punct de vedere istoric, a avut-o, după cum am văzut mai sus, ipostazierea psihologică a generalului în cadrul filozofiei lui Locke. Ea s-a născut din următorul raționament:

În realitate, la nivelul lucrurilor reale, nu există nimic de tipul unui universal, ci doar lucruri individuale ordonate, în funcție de diferitele egalități și similitudini dintre ele, în genuri și specii. Dacă nu vrem să depășim sfera experienței și a datului nemijlocit, adică, după cum spune Locke, sfera „ideilor", trebuie să admitem că lucrurile care ne apar se dovedesc a fi niște complexe de „idei simple", ce sunt de așa natură încât în cuprinsul multora dintre aceste complexe obișnuiesc să reapară, fie câte una, fie în grupuri de mai multe, aceleași idei simple, adică aceleași trăsături fenomenale. Noi *dăm nume* respectivelor obiecte și nu folosim în acest scop doar numele proprii, ci cu precădere numele comune. Iar faptul că putem denumi mai multe lucruri în chip univoc prin intermediul aceluiași nume generic dovedește tocmai că acestui nume trebuie să îi corespundă un sens generic, adică o „*idee generală*".

[A 126] | Dacă observăm mai îndeaproape în ce fel se referă numele general la obiectele din clasa corespunzătoare lui, vedem că el o face prin intermediul aceleiași trăsături (sau al aceluiași complex de trăsături) comune tuturor obiectelor respective. Remarcăm, de asemenea, că univocitatea numelui general nu se păstrează decât atâta timp cât obiectele sunt numite în virtutea acestei trăsături și a nici unei alteia (respectiv în virtutea acestei *idei* a trăsăturii și a nici unei alteia).

[H 132] | Faptul că putem gândi într-o manieră generală, cu ajutorul semnificațiilor generale, presupune că avem *capacitatea de a abstractiza*, adică capacitatea de a *desprinde* din cuprinsul lucrurilor fenomenale, care ne sunt date sub forma unor complexe de trăsături, idei parțiale sau idei
[B 127] ale unor trăsături individuale, și de a le lega | de cuvinte, drept semnificații generale ale acestora. O asemenea desprindere este cu putință și ea are loc în virtutea faptului că fiecare nume general are propria sa semnificație, fiind purtătorul exclusiv al ideii unei singure trăsături; ea se datorează de asemenea faptului că putem în chip arbitrar să scoatem în evidență o trăsătură sau alta, făcând din ea semnificația expresă a unui nou nume general.

Firește că acest mod de a forma „idei generale“ sau „abstracte“, înțelese ca „artificii“ și „creații“ ale intelectului, nu este lipsit de dificultăți: „ele nu ni se oferă atât de ușor pe cât am fi tentați să credem. De pildă, este nevoie de eforturi destul de mari și de multă îndemânare pentru a forma *ideea generală a unui triunghi* (care nici măcar nu este una dintre cele mai abstracte, mai cuprinzătoare și mai dificile); căci triunghiul amintit nu trebuie să fie *nici cu unghi ascuțit, dar nici dreptunghic, nici echilateral*

sau isoscel, dar ⌜*nici*⌝[1] *neechilateral, ci toate acestea la un loc și nici una dintre ele, totodată.* Și într-adevăr, această idee este ceva nedesăvârșit ce nu poate exista, o idee în care sunt puse laolaltă diferite părți ale unor idei distincte și ireconciliabile. Nedesăvârșit cum este, intelectul nostru are fără îndoială nevoie de asemenea idei și se grăbește să și le procure cât mai repede, pentru a-și ușura comunicarea și pentru a-și lărgi sfera | cunoașterii... Cu toate [A 127] acestea, nu putem considera că ideile amintite sunt un semn al imperfecțiunii noastre."*

§ 10. *Critica*

În cuprinsul acestor raționamente se împletesc mai multe erori fundamentale. Neajunsul primordial al teoriei cunoașterii pe care o dezvoltă Locke, și de altfel al teoriei cunoașterii propuse de școala engleză | în general, îl con- [H 133] stituie ideea neclară de *idee*, care duce la câteva consecințe demne de remarcat. Notăm următoarele puncte:

1. Prin idee se înțelege, potrivit definiției lui Locke, orice obiect al percepției interioare: „*Whatever the mind perceives in itself, or is the immediate | object of perception, thought or* [B 128] *understanding, that I call idea.*"** Întrucât percepția nu trebuie cu necesitate să se petreacă în chip actual, termenul este extins, în prelungirea definiției de mai sus, asupra tuturor obiectelor posibile ale percepției interioare și, în cele din

[1] În A, sublinieri adăugate de Husserl.

* J. Locke, *Essays*, cartea a IV-a, cap. 7, 9 (în îngrijita traducere a lui Th. Schultze, Reclam Universalbibliothek, II, p. 273).

** *Essays*, II, cap. VIII, p. 8 (Numesc idee tot ceea ce intelectul percepe în el însuși, sau constituie obiectul nemijlocit al percepției,

urmă, asupra oricărui conținut în sens ⌜imanent-psihologic⌝[1], adică asupra oricărei trăiri psihice în genere.

2. Totodată, însă, ideea are la Locke și semnificația mai restrânsă de *reprezentare*, și anume în acel sens ce distinge o anumită clasă, bine delimitată, de trăiri, în speță cea a trăirilor intenționale. Orice idee este *idee a ceva*, adică reprezintă ceva.

3. Apoi, Locke amestecă adesea reprezentarea și obiectul reprezentat, ⌜apariția și ceea ce apare, actul (fenomenul actului ca parte componentă, reală și imanentă, a fluxului conștiinței) și obiectul vizat intențional⌝[2]. Astfel, obiectul ce ne apare ajunge să fie ideea, iar trăsăturile sale ajung să fie idei parțiale.

4. Confuzia indicată la punctul precedent se leagă probabil de faptul că Locke confundă trăsăturile ce revin obiectului cu conținuturile imanente care constituie nu-
[A 128] cleul | actului de reprezentare și deci cu *senzațiile* pe care actul de apercepție le interpretează într-o manieră obiectuală, altfel spus, cu senzațiile prin intermediul cărora el vizează, în mod perceptiv sau în alt mod al intuiției, trăsăturile obiectului.

al gândirii sau al înțelegerii). *Cf.* și a doua scrisoare către episcopul de Worcester (*Philosophical Works*, ed. J. A. St. John, London, 1882, II, pp. 340 și 343): „*he that thinks must have some immediate object of his mind in thinking: i.e. must have ideas*" (cel care gândește trebuie, gândind, să aibă în vedere un obiect imediat al intelectului său: adică trebuie să aibă idei).

[1] A: ⌜psihologic⌝.

[2] A: ⌜actul și obiectul intențional, modul de apariție și ceea ce apare⌝.

5. În cele din urmă, sub denumirea de „idee generală“, Locke amestecă trăsăturile înțelese ca atribute specifice
și trăsăturile înțelese ca momente de ordin obiectual. | [H 134]

6. Un alt lucru care trebuie avut în vedere, fiindcă are o importanță deosebită, este faptul că în teoria lui Locke lipsește cu desăvârșire distincția dintre reprezentare în sensul reprezentării intuitive (apariția, „imaginea“ care ne plutește dinaintea ochilor) și reprezentare în sensul unei
reprezentări | de semnificație. Printr-o reprezentare a sem- [B 129]
nificației putem înțelege atât intenția semnificației, cât și împlinirea ei; cele două nu sunt nici ele distinse în nici un fel de către Locke.

Tocmai confuziile amintite (de pe urma cărora teoria cunoașterii suferă și în zilele noastre) sunt cele care dau teoriei lui Locke cu privire la ideile generale abstracte acel aer de limpezime de la sine înțeleasă, ce s-a dovedit atât de înșelător chiar și pentru autorul ei. Nu vom putea niciodată să concepem, asemeni lui Locke, obiectele reprezentărilor intuitive – adică copacii, animalele etc., luate exact așa cum ne apar ele (așadar nu înțelese ca formațiuni compuse din „calități primare“ și „forțe“, care sunt, potrivit lui Locke, lucrurile în adevărata lor natură, căci acestea nu sunt, în nici un caz, *acele* lucruri care ne apar în cadrul reprezentărilor intuitive) – sub forma unor complexe de ⌜„idei“⌝ și, așadar, ca fiind ⌜„idei“⌝[1] ele însele. Ele nu sunt și nu pot fi obiectele unei „percepții interne“, în sensul că ar forma, în cadrul conștiinței, un conținut ⌜fenomenologic⌝[2] complex și că ar fi, prin urmare, de găsit ⌜în cuprinsul conștiinței, ca date reale⌝[3] ale acesteia.

[1] Ghilimelele lipsesc în A.

[2] A: ⌜psihic⌝.

[3] A: ⌜realmente în conștiință⌝.

⌜Nu trebuie să ne lăsăm înșelați de faptul că, în mod echivoc, desemnăm prin aceleași cuvinte determinările obiectuale ce ne sunt date în chip sensibil și momentele din cadrul percepției care servesc reprezentării lor, vorbindu-se astfel despre „culoare“, „netezime“, „formă“ etc. atât în sensul unor calități obiectuale, cât și în sensul unor senzații. Cele două aspecte sunt opuse în chip principial. În cadrul percepției unui obiect, senzațiile constituie determinări obiectuale doar în virtutea apercepțiilor care le animă, ele nefiind nicidecum ele însele aceste determinări. Obiectul care ne apare, în felul în care ne apare el, este transcendent față de apariția sa înțeleasă ca fenomen. Putem, dacă vrem, să împărțim determinările care ne apar în determinări pur fenomenale și în determinări
[H 135] veritabile, | așa cum se distinge de pildă în mod tradițional între determinările primare și cele secundare. Însă, dacă nu vrem să cădem în absurd, caracterul subiectiv al determinărilor secundare nu poate cu nici un chip să însemne că acestea sunt componente reale ale fenomenelor. Obiectele care ne apar în intuiția externă sunt unități vizate intențional, și nu „idei“ sau complexe de idei în sensul în care
[B 130] le înțelege Locke. Prin urmare, | folosirea numelor generale nu constă nicidecum în extragerea din cadrul unor atare complexe de idei a unei anumite idei comune și în atașarea ei, în calitate de „semnificație“, la un cuvânt. Numirea genuină – cea care se împlinește pe temeiul intuiției – se poate îndrepta în mod special spre o trăsătură particulară a obiectului, însă această „îndreptare spre“ este o vizare într-un sens analog modului în care îndreptarea spre obiectul concret însuși este și ea o vizare. Iar, în această vizare, noi vizăm în chip special, *pentru sine*, ceva ce vizasem deja, oarecum în chip colateral, în cadrul vizării

obiectului concret. Asta nu înseamnă însă nicidecum că noi separăm trăsătura respectivă.⌉[1]

| Putem spune, în general, că acel ceva spre care se îndreaptă o intenție devine astfel obiectul propriu al acelui [H 136]

[1] În A (fără aliniat, în continuare): ⌈Este posibil ca aceste obiecte intenționale să se compună (în chip prezumtiv) din elemente, care provin toate dintr-o percepție internă[i], rămânând în continuare, într-un anumit sens, actualizabile | în cadrul unor atare percepții. [A 129] Însă, în mod normal, aceste elemente nu sunt nicidecum date în chip adecvat, iar în măsura în care ele pot fi actualizate în chip adecvat – ceea ce este în orice caz exclus cu privire la totalitatea lor, luată ca întreg –, atunci această posibilitate este în cel mai bun caz aceea a percepției unor conținuturi viitoare; ea nu se referă însă nicidecum la conținutul de conștiință actual, real și dat, al conștiinței din acel moment; nu este vorba, așadar, doar de faptul de a privi la ceea ce este pur și simplu prezent din punct de vedere psihic. Obiectele intuiției „externe" și trăsăturile lor sunt unități vizate intențional, și nu „idei" în sensul definiției lui Locke.

Această stare de fapt face ca posibilitatea de a îndrepta o intenție asupra unei singure trăsături, luate pentru sine, să nu presupună nicidecum ca acea trăsătură să fie separată, respectiv să fie dată drept ceva izolat. Dacă obiectul în întregul său nu ne este dat decât ca vizat intențional, el nefiind nicidecum dat ca real, în calitatea în care îl vizăm, în cadrul vizării înseși, atunci trebuie să fie cu putință și o vizare intențională îndreptată asupra trăsăturilor obiectului, fără ca acestea să fie date în sens propriu, adică fără ca ele să fie reale în cadrul vizării înseși. Acest lucru va fi cu putință atât în chip intuitiv, de pildă sub forma unei percepții parțiale, cât și în modul unui alt tip de intenție, de pildă al unei anumite intenții a semnificației. Dacă însă trăsătura respectivă nu ne este dată ea însăși cu adevărat, atunci ea nu numai că nu „trebuie" să fie dată în chip separat, dar nici nu poate să fie dată astfel.⌉

[i] ⌈Se va putea vedea din considerațiile cuprinse în anexa de la sfârșitul volumului, cu privire la percepția internă și cea externă, de ce vorbesc de o percepție internă, deși nu mă refer nicidecum la o reflecție cu privire la acte psihice.⌉

act. A spune că un lucru devine obiectul propriu al unui act și a spune că el devine un obiect *separat* de toate celelalte obiecte constituie două afirmații fundamental diferite. În măsura în care prin „trăsătură“ înțelegem un moment atributiv, este evident că trăsăturile nu pot fi separate de substratul lor concret. Conținuturile de un atare tip nu pot fi de sine stătătoare. Cu toate acestea, ele pot fi vizate în chip special în și pentru sine. Intenția nu separă, ci vizează, iar ceea ce este vizat de către ea este *eo ipso* delimitat de către ea, în măsura în care intenția nu vizează decât momentul respectiv și nu altele. Acest lucru este valabil cu privire la orice vizare; de asemenea,
[A 130] trebuie | să ne fie clar faptul că nu orice vizare este o intuiție și că nu orice intuiție este o intuiție adecvată, ce își conține obiectul în chip ⌜desăvârșit și fără rest⌝[1].

Însă toate acestea nu sunt încă suficiente pentru a da un răspuns întrebării noastre. Momentul obiectual individual nu este încă atributul înțeles *in specie*. Dacă avem în vedere momentul obiectual, atunci vizarea are caracterul unei vizări individuale; dacă însă vizăm ceea ce este de ordinul speciei, atunci vizarea are caracterul unei vizări specifice. Firește că nici în primul caz, atunci când ne concentrăm asupra momentului atributiv, noi nu separăm un atare moment atributiv. În ceea ce privește cazul vizării *in specie*, intenția se referă la același moment atributiv ce ne apare, însă acest lucru se petrece într-o manieră cu totul și cu totul nouă. Atunci când avem de-a face, în cele două cazuri, cu același substrat intuitiv, diferența
[B 131] dintre cele două intenții nu poate să rezide decât | în caracterul de act. Diferențe similare putem observa între reprezentările generice în sens obișnuit (precum *copac*, *cal*

[1] A: ⌜real⌝.

etc.) și reprezentările directe ale lucrurilor (adică reprezentările directe ale obiectelor concrete). Și aici ca și dincolo trebuie să distingem între intuițiile fruste, fie ele totale sau parțiale, și diferitele caractere de act de ordinul gândirii, care se construiesc pe baza acestora, fără a schimba nici cel mai mic detaliu din conținutul sensibil al intuițiilor.

Pentru o analiză mai precisă a acestor chestiuni, ar fi nevoie să tratăm mult mai multe diferențe dintre acte, decât este necesar să luăm în considerație pentru o critică a lui Locke. Obiectul individual al intuiției | poate fi vizat [H 137]
în chip direct ca un *acesta de aici* sau, de asemenea, ca *purtător al unui general*, ca subiect al unui atribut, ca exemplar al unui gen empiric; apoi, putem viza universalul însuși, de pildă specia unei trăsături asupra căreia se concentrează o intuiție parțială; în cele din urmă, o asemenea specie poate fi vizată ca *specie a unui gen (ideal)* etc. Toate aceste moduri de apercepție pot eventual să aibă la bază una și aceeași intuiție sensibilă.

Aceste diferențe de la nivelul gândirii „propriu-zise", prin intermediul cărora se constituie în chip actual diferitele forme categoriale, își au corespondentul | la nivelul *inten-* [A 131]
țiilor simbolice ale expresiilor. Prin intermediul actelor de enunțare și de semnificare spunem și vizăm toate acele aspecte care pot să nici nu fie actualizate în cadrul gândirii propriu-zise și să nu fie împlinite intuitiv. În acest caz, „gândirea" este una „doar simbolică" și „improprie".

Locke nu reușește nicidecum să trateze în mod just aceste raporturi de ordin fenomenologic. Așa cum am văzut deja mai sus*, el ia imaginea sensibilă intuitivă, prin intermediul

* *Cf.* mai sus, în enumerarea confuziilor lui Locke, cea din urmă confuzie.

căreia este împlinită intenția de semnificare a unei expresii, drept semnificația însăși a expresiei în cauză. Considerațiile noastre de mai sus au fost de natură să confirme și să expliciteze această obiecție. Căci, a le identifica pe cele două, așa cum face Locke, este greșit atât dacă înțelegem
[B 132] semnificația ca semnificație a intenției de semnificare, | cât și dacă o înțelegem ca semnificație a împlinirii acestei intenții. Cea dintâi ține de expresie ca atare. Intenția sa de semnificare constituie o reprezentare generală, înțeleasă ca un act de semnificare general, care nu necesită nici o bază intuitivă actuală. Iar, așa cum reiese suficient de limpede din considerațiile noastre de mai sus, în cazul în care obținem o împlinire intuitivă a acestei semnificații, imaginea sensibilă intuitivă cu care avem de-a face nu reprezintă nicidecum împlinirea însăși a semnificației, ci doar baza acestui act de împlinire. Gândului general, pe care l-am efectuat inițial doar într-un mod „simbolic“, adică simplei semnificații a cuvântului general, îi corespunde în acest caz gândul efectuat în chip „propriu-zis“, care este fundat într-un act de intuiție sensibilă, fără a se identifica cu el.

[H 138] | Putem acum să înțelegem pe deplin confuziile cărora le-a căzut pradă Locke în cuprinsul raționamentelor sale. Pornind de la constatarea de la sine înțeleasă potrivit căreia orice nume general are propria sa semnificație, el ajunge să afirme că oricărui nume general îi revine o *idee generală*, iar această idee nu este nimic altceva pentru el decât o *reprezentare particulară* intuitivă (o apariție particulară) a unei trăsături. Aceasta este o consecință necesară a faptului că el confundă semnificația cuvântului care denumește trăsătura respectivă cu apariția trăsăturii înseși, din simplul motiv că semnificația cuvântului se *împlinește* pe baza apa-
[A 132] riției acelei trăsături. Astfel, semnificația | trăsăturii (fie

ea cea a vizării intenționale sau a împlinirii acesteia) ajunge să fie totuna cu intuiția ei. Întrucât Locke nu distinge nici între *apariția* trăsăturii și trăsătura care apare*, așa cum nu distinge nici între trăsătura înțeleasă ca *moment obiectual* și trăsătura înțeleasă ca *atribut specific*** – odată cu „ideea" sa „generală" se petrece o *ipostaziere psihologică a generalului*: generalul devine un dat real al conștiinței.***

§ 11. Triunghiul general al lui Locke [B 133]

Aceste erori se răzbună tocmai prin absurditățile în care se împotmolește marele gânditor englez cu prilejul celebrului său exemplu al ideii generale de triunghi. Ideea respectivă reprezintă ideea *unui* triunghi, care nu este nici ascuțitunghic și nici dreptunghic etc. Desigur, nu este greu să ajungi la o asemenea reprezentare, dacă începi prin a concepe ideea generală de triunghi ca semnificație generală a acestui termen, pentru a-i substitui apoi în conștiință reprezentarea particulară intuitivă, adică modul specific intuitiv de a fi al complexului de trăsături corespunzător ideii respective. Am obține astfel o imagine interioară, care ar fi un triunghi și nimic mai mult; trăsăturile sale generice ar fi separate de diferențele lor specifice, devenind autonome în cadrul unei realități psihice.

* *Cf.* mai sus p. 190, punctul 3.

** *Cf.* mai sus p. 191, punctul 5.

*** Este foarte ciudat că nici chiar Lotze, din a cărui interpretare a teoriei platoniciene a ideilor am avut multe de învățat, nu a reușit să evite eroarea ipostazierii psihologice a generalului. Este suficient să citești considerațiile sale din *Logik / Logica*, 1874, p. 509 și urm., în special § 316.

Nici nu mai este nevoie să spunem că această concepție este nu doar greșită, ci de-a dreptul lipsită de sens. Impo-
[H 139] sibilitatea de a separa | generalul, adică imposibilitatea de a-l realiza ca atare, constituie un adevăr valabil *a priori*, ce ⌜își are temeiul în însăși esența genului. Cu⌝[1] privire la exemplul lui Locke, am putea spune ceva mai precis: geometria demonstrează în chip *a priori*, pe baza definiției triunghiului, că orice triunghi este fie ascuțitunghic, fie obtuzunghic, fie dreptunghic etc. Iar geometria nu face nici o diferență între triunghiuri ce țin de „realitate“ și triunghiuri ce țin de „idee“, adică triunghiuri ce ne plutesc pe dinaintea ochilor în conștiință, sub forma unor imagini. Ceea ce este incompatibil în chip *a priori* este incompatibil în genere, așadar incompatibil și la nivelul
[A 133] imaginii. Imaginea adecvată | a unui triunghi este la rândul ei un triunghi. Astfel, Locke se înșală atunci când crede că poate, pe de o parte, să recunoască în chip explicit și evident că un triunghi general nu poate exista în realitate, iar pe de altă parte să susțină că el există în reprezentare. El trece cu vederea faptul că ființa-psihică este tot ființă-reală și că, atunci când opunem ființa-în-reprezentare ființei-în-realitate, noi nu avem în vedere opoziția dintre ceea ce este de natură psihică și ceea ce este în afara psihicului, ci o diferență de la nivelul reprezentării, dintre ceea ce este doar vizat intențional și ceea ce corespunde, ca *adevăr*, intenției. Iar, a fi vizat nu înseamnă a fi real din punct de vedere psihic.

[B 134] | Înainte de toate însă, ar fi fost suficient ca Locke să spună că un triunghi este ceva ce are parte de triunghiularitate.

[1] A: ⌜își are temeiul *a priori* în conceptul de gen. În speță, cu⌝.

Triunghiularitatea nu este însă la rândul ei ceva ce are parte de triunghiularitate. Ideea generală de triunghi, înțeleasă ca idee a triunghiularității, este prin urmare ideea a ceva ce este propriu oricărui triunghi în calitate de triunghi; însă ea însăși nu este ideea *unui* triunghi. Dacă numim semnificația generală – *concept*, atributul însuși – *conținut al conceptului* și orice subiect căruia îi revine atributul amintit – *obiect al conceptului*, putem exprima toate acestea și în felul următor: este absurd să concepem conținutul conceptului totodată drept obiect al conceptului, adică să introducem conținutul conceptului în sfera sa.*

De altfel, Locke duce aceste absurdități un pas mai departe, atunci când nu se mulțumește să conceapă triunghiul general drept un triunghi | lipsit de toate diferențele [H 140] specifice, ci de asemenea drept un triunghi care *le cuprinde în același timp pe toate***; el strecoară astfel în însuși conținutul conceptului de triunghi întreaga sferă a speciilor în care el se împarte. Ce-i drept, aceasta nu este, în cazul lui Locke, decât o scăpare de moment. Cert este, după cum am putut vedea mai sus, că „dificultățile" pe care le întâmpinăm la nivelul semnificațiilor generale nu ne îndreptățesc să ne plângem în mod serios de „imperfecțiunea" spiritului uman.

| *Observație.* Cât de puțin au fost de fapt limpezite ero- [A 134] rile inerente teoriei lui Locke cu privire la ideile generale

* De aceea, nu mi se pare[i] corect să spun, precum Meinong, că Locke ar confunda conținutul și sfera conceptului. *Cf. Hume-Studien*, I, p. 5 (*Sitzungsbericht der philosophisch-historischen Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften*, anul 1877, p. 187).

[i] în A urmează: întru totul.

** *Cf.* citatul de mai sus §9, p. 126, ultimul pasaj subliniat.

reiese, între altele*, din modul în care este tratată astăzi teoria obiectelor generale. Începând cu Erdmann, acestea sunt din nou luate în considerare alături de cele individuale – însă firește nu în sensul pentru care pledăm noi. Astfel, Twardowski este de părere că „ceea ce ne reprezentăm prin intermediul unei reprezentări generale este
[B 135] un obiect propriu acesteia | și specific ei“**; și anume: „o mulțime de *părți componente* care sunt comune mai multor obiecte“***. Obiectul unei reprezentări generale ar fi „o parte din obiectul unei reprezentări subordonate ei, parte ce se află într-un raport de *echivalență* cu anumite părți ale obiectelor unor alte reprezentări particulare“****. Reprezentarea generală ar fi „improprie în așa măsură“, încât a fost considerată de mulți ca fiind imposibil de actualizat. „Cu toate acestea, cel care acceptă că se poate spune ceva cu privire la obiectele respectivelor reprezentări trebuie să admită, de asemenea, că există asemenea reprezentări. Iar acest lucru este în mod evident adevărat. Nimeni nu poate să își reprezinte în chip *intuitiv* un triunghi general; un triunghi care nu ar fi nici ascuțitunghic, nici obtuzunghic și nici dreptunghic nu ar avea nici o culoare și nici o mărime; însă există fără îndoială o reprezentare indirectă a unui atare triunghi, și putem spune acest lucru cu aceeași certitudine cu care putem spune că există reprezentări indirecte ale unui cal negru alb, ale unui tun din oțel de lemn etc.“ „Ideile lui Platon“,

* *Cf.* de pildă și Anexa la capitolul 5 al acestei Cercetări.

** *Cf.* Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen / Despre teoria cu privire la conținutul și obiectul reprezentărilor*, p. 109.

*** *Idem*, p. 105.

**** *Ibidem.*

putem citi mai jos, „nu sunt nimic altceva decât obiecte ale unor reprezentări generale. Platon le atribuia existență. Astăzi noi nu mai facem acest lucru. Obiectul unei reprezentări generale este reprezentat de noi, dar el nu există..."*

Este limpede că aici reapar toate absurditățile lui Locke. Desigur, avem „o reprezentare indirectă" a unui „triunghi general", | căci prin aceasta nu avem în vedere nimic alt- [A 135] ceva decât semnificația unei atare expresii absurde. Însă sub nici o formă nu putem admite că reprezentarea generală *triunghi* ar fi tocmai acea reprezentare indirectă a *unui triunghi general*, | sau că ea ar fi reprezentarea *unui triunghi* [H 141] care se regăsește în toate triunghiurile, fără a fi nici dreptunghic și nici obtuzunghic etc. Twardowski este întru totul consecvent cu sine însuși, atunci când neagă existența obiectelor generale – pe bună dreptate, dacă ne referim la exemplele absurde pe care le are în vedere. Dar cum stau lucrurile cu privire la enunțurile existențiale adevărate, precum *există propoziții și concepte*; *există numere algebrice* | etc.? Căci Twardowski nu identifică nicidecum, [B 136] cum nu o facem nici noi, existența cu existența ⌜reală⌝[1].

Este de asemenea greu de înțeles cum anume poate obiectul general, fiind o „parte componentă" a obiectului concret subsumat lui, să nu fie intuibil, adică să nu aibă, odată cu obiectul a cărui parte componentă este, o intuiție corespunzătoare lui. Dacă un conținut este intuibil în întregul său, atunci, odată cu el și în cadrul lui, sunt de asemenea intuite toate trăsăturile sale particulare, iar multe

* Ultimele două citate, *idem*, p. 106.

[1] În A, cursiv.

dintre aceste trăsături sunt remarcate în și pentru ele însele, ele „ieșind în relief" și devenind astfel obiecte ale unor intuiții care le vizează în chip special. Oare nu este corect să spunem că, odată ce vedem pomul verde, vedem și culoarea ⌜lui⌝[1] verde? Firește că nu vedem conceptul de verde, nici în sensul de semnificație, nici în sensul de atribut, adică în sensul speciei verde. Însă, este de asemenea absurd să consideri conceptul ca făcând parte din obiectul individual, adică tocmai din „obiectul conceptului".

§ 12. Teoria imaginilor comune

În urma acestor considerații, a devenit limpede, fără a mai fi nevoie de analize suplimentare, că orice asemenea formă de ipostaziere a generalului – precum este cea care, sub denumirea de „imagine comună", a jucat un rol foarte important în logica tradițională – cade pradă acelorași absurdități ca și teoria lui Locke, avându-și originea în confuzii similare. Faptul că imaginile comune sunt imprecise și fugitive în ceea ce privește diferențele lor specifice nu schimbă nimic cu privire la concretețea lor. Imprecizia este o *determinare* a anumitor conținuturi, constând într-o anume formă a continuității tranzițiilor calitative.
[A 136] tative. | În ceea ce privește caracterul fugitiv, el nu schimbă cu nimic concretețea fiecăruia dintre conținuturile ce se modifică astfel. Căci aspectul esențial nu rezidă în acele conținuturi ce se modifică, ci în unitatea intenției îndreptate asupra trăsăturilor ce rămân constante.

[1] În A, cursiv.

CAPITOLUL III [H 142]

Abstractizare și atenție [B 137]

§ 13. Teorii nominaliste care înțeleg abstractizarea ca produs al atenției

Trecem acum la analiza unei teorii foarte răspândite cu privire la abstractizare, teorie emisă probabil pentru întâia oară de J. St. Mill în scrierea sa îndreptată polemic împotriva lui Hamilton. Potrivit acestei teorii, abstractizarea nu este nimic altceva decât un produs al atenției. Apărătorii teoriei susțin că nu există nici reprezentări generale, nici obiecte generale; însă, atunci când ne reprezentăm în chip intuitiv un obiect individual concret, noi putem să ne îndreptăm atenția sau interesul în chip exclusiv asupra diferitelor părți sau aspecte ale obiectului. O trăsătură, care nu poate nici să existe, nici să fie reprezentată *în și pentru sine*, așadar în mod separat, devine obiectul unui interes exclusiv, așadar al unui interes care face abstracție de toate celelalte trăsături legate de ea. Astfel, cuvântul abstractizare este utilizat într-un dublu sens, când cu sens pozitiv, când cu sens negativ.

În completarea acestor idei fundamentale, apărătorii teoriei amintite ne oferă diverse considerații legate de conexiunile de tip asociativ pe care le facem între numele generale, pe de o parte, și trăsăturile particulare proprii obiectului

intuibil, pe de altă parte, adică trăsăturile asupra cărora se concentrează atenția noastră. De asemenea, ei adaugă diferite precizări cu privire la efectul pe care îl au numele respective asupra trăsăturilor însele, prin faptul că, pe de o parte, ele trezesc în noi, în chip reproductiv, amintirea acestor trăsături și, pe de altă parte, prin faptul că, datorită utilizării numelor generale, ele produc în noi o anumită concentrare habituală a atenției asupra trăsăturilor respective. În acest sens, partizanii teoriei amintite ne trimit de regulă la felul în care numele determină, într-o manieră preferențială, modul de derulare a unor asociații ulterioare; acest lucru se întâmplă în virtutea conținutului trăsăturilor asupra cărora se concentrează atenția, numele fiind
[A 137] cel care conferă fluxului gândirii un caracter unitar | din punct de vedere obiectual. O prezentare mai detaliată a acestor considerații o putem extrage cel mai bine tocmai din
[H 143] scrierea polemică | a lui Mill pomenită mai sus; (de altfel, Mill a preluat ideea unei interpretări a abstractizării drept funcție a atenției tocmai de la adversarul său, adică de la Hamilton). Citim aici următoarele:

„*The formation … of a Concept, does not consist in separating the attributes which are said to compose it, from all*
[B 138] *other attributes | of the same object, and enabling us to conceive those attributes, disjoined from any others. We neither conceive them, nor think them, nor cognise them in any way, as a thing apart, but solely as forming, in combination with numerous other attributes, the idea of an individual object. But, though thinking them only as part of a larger agglomeration, we have the power of fixing our attention on them, to the neglect of the other attributes with which we think*

them combined. While the concentration of attention actually lasts, if it is sufficiently intense, we may be temporarily unconscious of any of the other attributes, and may really, for a brief interval, have nothing present to our mind but the attributes constituent of the concept. In general, however, the attention is not so completely exclusive as this: it leaves room in consciousness for other elements of the concrete idea: though of these the consciousness is faint, in proportion of the energy of the concentrative effort, and the moment the attention relaxes, if the same concrete idea continues to be contemplated, its other constituents come out into consciousness. General concepts, therefore, we have, properly speaking, none; we have only complex ideas of objects in the concrete: but we are able to attend exclusively to certain parts of the concrete idea: and by that exclusive attention: we enable those parts to determine exclusively the course of our thoughts as subsequently called up by association; and are in a condition to carry on a train of meditation or reasoning relating to those parts only, exactly as if we were able to conceive them separately from the rest.

What principially enables us to do this is the employment of signs, and particularly the most efficient and familiar kind of signs, vis. Names."*[a]

* J. St. Mill, *An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy*, p. 397 și urm.

[a] Formarea unui concept nu constă în separarea atributelor, care, după cum se presupune, compun acel concept, de toate celelalte atribute ale aceluiași obiect, permițându-ne astfel să concepem acele atribute separate de celelalte. Noi nu le concepem, nu le gândim și nu le cunoaștem în nici un fel ca pe lucruri de sine stătătoare, ci doar în măsura în care ele formează, alături de

[A 138] | Iar, ceva mai jos*, putem citi cu privire la un pasaj din prelegerile lui Hamilton: „*The rationale of this is, that when we wish to be able to think of objects in respect of certain of their attributes – to recall no objects but such as are invested with those attributes, and to recall them with our*

numeroase alte atribute, ideea unui obiect individual. Însă, deși nu le putem gândi decât în calitate de părți ale unui ansamblu mai cuprinzător, noi dispunem de puterea de a ne fixa atenția asupra lor, ignorând toate celelalte atribute de care le considerăm a fi legate. Pe durata acestei concentrări a atenției, dacă ea este suficient de intensă, este posibil ca noi să nu mai fim, pentru un timp, conștienți de nici un alt atribut, putând chiar, pentru un scurt răstimp, să nu avem nimic altceva în minte decât acele atribute ce constituie conceptul. În genere însă, atenția noastră nu este într-atât de exclusivă: ea lasă loc în conștiință și altor elemente ale ideii concrete, chiar dacă avem doar o conștiință slabă a acestora, în funcție de cât este de energic efortul de concentrare. Iar, dacă continuăm să contemplăm aceeași idee concretă, în momentul în care atenția se relaxează, noi devenim conștienți de celelalte părți constituente ale ei. Prin urmare, nu avem de-a face propriu-zis cu nici un fel de concept general; nu avem decât idei complexe ale obiectelor concrete; în schimb, suntem capabili să acordăm în chip exclusiv atenție anumitor părți ale ideii concrete și, prin intermediul acestei atenții exclusive, le permitem acestor părți să determine în chip exclusiv cursul gândurilor noastre, așa cum sunt ele trezite prin intermediul asociației. Astfel, suntem în măsură să parcurgem un șir de meditații sau de reflecții privitor la nimic altceva decât la aceste părți, de parcă am putea cu adevărat să le concepem separate de restul obiectului concret.

Ceea ce ne permite, din punct de vedere principial să facem asta este utilizarea semnelor, și, în speță, cele mai eficiente și mai familiare dintre semne: numele.

* *Idem*, pp. 394 și urm.

attention directed to those attributes exclusively – we effect this by giving to that combination of attributes, or | to the class of objects which possess them, a specific Name. We create an artificial association between those attributes and a certain combination of articulate sounds, which guarantees to us that when we hear the sound, or see the written characters corresponding to it, there will be raised in the mind an idea of some object possessing those attributes in which idea those attributes alone will be suggested vividly to the mind, our consciousness | of the remainder of the concrete idea being faint. As the name has been directly associated only with those attributes, it is as likely, in itself, to recall them in any one concrete combination as in any other. What combination it shall recall in the particular case, depends on recency of experience, accidents of memory, or the influence of other thoughts which have been passing, or are even then passing, through the mind: accordingly, the combination is far from being always the same, and seldom gets itself strongly associated with the name which suggests it; while the association of the name with the attributes that form its conventional signification, is constantly becoming stronger. The association of that particular set of attributes with a given word, is what keeps them together in the mind by a stronger tie than that with which they are associated with the remainder of the concrete image. To express the meaning in Sir W. Hamilton's phraseology, this association gives them an unity in our consciousness. It is only when this has been accomplished, that we possess what Sir W. Hamilton terms a Concept; and this is the whole of the mental phenomenon involved in the matter. We have a concrete representation, certain of the component

[B 139]

[H 144]

elements of which are distinguished by a mark, designating them for special attention; and this attention, in cases of exceptional intensity, excludes all consciousness of the others.“[a]

[a] Explicațîa constă în faptul că, atunci când dorim să ne gândim la obiecte cu privire la anumite atribute ale lor – adică să nu ne înfățișăm obiecte în întregul lor, ci doar în măsura în care au parte de acele atribute, și să ni le înfățișăm îndreptându-ne atenția în chip direct și exclusiv asupra acestor atribute – noi putem face acest lucru, dând acelei combinații de atribute, sau clasei de obiecte care le posedă, un anumit nume. Astfel, creăm o legătură artificială de asociere între acele atribute și o anumită combinație de sunete articulate, care ne garantează că, ori de câte ori auzim acele sunete sau vedem caracterele scrise care le corespund, în mintea noastră se va ivi ideea unui obiect ce posedă acele atribute, iar în cadrul ideii respective, acele atribute vor fi singurele care vor avea o forță de sugestie vie pentru mintea noastră, în timp ce conștiința pe care o avem cu privire la restul ideii concrete este slabă. Întrucât numele este asociat în chip direct doar cu acele atrîbute, putem la fel de ușor să ni le înfățișăm într-o anumită combinație concretă sau în alta. Ce combinație anume ne va înfățișa în fiecare caz în parte numele, depinde de cât de recente sunt experiențele noastre, de diverse accidente ale memoriei sau de influența pe care o exercită alte gânduri care ne-au trecut prin minte sau ne trec prin minte chiar în acea clipă. De aceea, combinația nu este nicidecum mereu aceeași, ci doar rareori o anumită combinație ajunge să fie strâns legată de numele care o sugerează. În schimb, legătura de asociere a numelui cu atributele ce formează semnificația sa convențională devine tot mai puternică. Asocierea acelui set de atribute cu un anumit cuvânt este ceea ce le menține laolaltă în cadrul gândirii, prin intermediul unei legături mai strânse chiar decât aceea în virtutea căreia ele sunt asociate cu restul imaginii concrete. Formulat în termenii lui Sir W. Hamilton, această asociere le conferă o unitate în cadrul conștiinței noastre. Doar atunci când se întâmplă acest lucru, putem ajunge să avem ceea ce Sir W. Hamilton numește un „concept“, iar acesta este

§ 14. Obiecții care ating orice formă de nominalism [A 139]
a) Lipsa unei fixări de ordin descriptiv a momentelor esențiale

Puși în fața unor asemenea considerații, remarcăm de la bun început faptul că, în ciuda expunerîi foarte detaliate, nu se face cu adevărat nici o încercare de a desemna clar și în chip descriptiv ce anume ne este dat și ce anume se cere a fi lămurit, precum și de a lega aceste două chestiuni între ele. | Să recapitulăm raționamentul nostru, care [B 140] are în mod cert avantajul de a fi clar și firesc. Ne sunt *date* numeroase diferențe în domeniul numelor; între ele se găsește și cea dintre nume care denumesc ceva individual și nume care denumesc ceva de ordin specific. Dacă ne rezumăm, de dragul simplității, la numele directe (la numele proprii într-un sens mai larg), atunci ne este dată opoziția dintre nume de tipul *Socrate* sau *Atena*, pe de o parte, și nume precum *patru* (numărul patru ca termen singular al șirului de numere), *do* (nota muzicală *do* ca termen singular al scării muzicale), *roșu* (ca denumire a *unei* culori), pe de altă parte. Acestor nume le corespund anumite semnificații, iar prin intermediul celor din urmă noi ne raportăm la obiecte. Care anume sunt obiectele pe care le avem în vedere? Această întrebare nu ar trebui în mod normal să dea naștere la prea multe controverse. Este vorba, pe de o parte, de persoana Socrate, de orașul

întreg fenomenul mîntal ce se ascunde în spatele chestiunii. Dispunem de o reprezentare concretă, iar anumite elemente componente ale acesteia sunt distinse printr-un indicator, în virtutea căruia ele se pot bucura de o atenție specială, astfel încât, în cazul în care ea este deosebit de intensă, această atenție exclude conștiința tuturor celorlalte elemente componente.

Atena sau de alte obiecte *individuale* de acest tip; pe de
[H 145] alta, de numărul patru, de nota | muzicală *do*, de culoarea roșu sau de ⌜alte obiecte *ideale*⌝[1] de acest tip. În privința a ceea ce avem în vedere atunci când folosim asemenea cuvinte într-o manieră cu sens, a obiectelor la care ne referim prin intermediul lor și a felului în care le înțelegem, nu ne poate contrazice nimeni. Este prin urmare *evident* că dacă spun într-un sens general *patru*, precum în enunțul *Patru este un număr prim relativ față de șapte*, eu am în vedere tocmai specia patru, și o am tocmai pe ea în fața privirii mele logice, ceea ce înseamnă că tocmai ea, și nu un obiect individual, este aceea despre care, în calitate de obiect (*subjectum*), eu emit o judecată. Judecata mea nu este îndreptată nici asupra vreunui grup individual format din patru lucruri, nici asupra unui moment constitutiv, a unei părți sau a unui aspect ale unui atare grup; căci orice parte este, ca parte a ceva individual, la rândul
[A 140] ei individuală. Însă, a lua ceva drept obiect | și a-l face subiectul unor predicate și atribute nu înseamnă nimic altceva decât a-l *reprezenta*, ⌜într-un⌝[2] sens care, chiar dacă nu este singurul, rămâne cel decisiv în cuprinsul întregii logici. Astfel, evidența noastră presupune următoarele: există „reprezentări generale“, adică reprezentări a ceva specific, în aceeași măsură în care există reprezentări a ceva individual.

[B 141] | Am vorbit aici despre *evidență*. În ceea ce privește diferențele obiectuale ale semnificațiilor, evidența respectivă presupune că am ieșit din sfera simplei utilizări simbolice

[1] A: ⌜o altă specie⌝.
[2] A: ⌜acel⌝.

a expresiilor şi că ne adresăm intuiţiei corespunzătoare, pentru a primi din partea ei răspunsurile definitive. Pe baza unor reprezentări intuitive, noi împlinim semnificaţiile ce corespund simplelor intenţii de semnificare, realizând astfel intenţia lor „propriu-zisă". Dacă facem acest lucru şi în cazul nostru, atunci ne va pluti fără îndoială dinaintea ochilor imaginea unui anumit grup de patru lucruri, iar în sensul acesta este cert că imaginea respectivă stă la baza reprezentării şi a judecăţii noastre. Însă nu ea este cea cu privire la care noi emitem judecata şi nu ea este cea pe care o avem în vedere în reprezentarea ce are rolul de subiect în cadrul exemplului de mai sus. Subiectul, despre care spunem că este un număr prim relativ faţă de şapte, nu este grupul din imaginea noastră, ci numărul patru, adică unitatea specifică. Fireşte că această unitate specifică nu este ceva ce apare propriu-zis în grupul din imaginea noastră sau ceva care se vede în cadrul ei, căci ceva ce s-ar vedea într-un atare fel ar fi la rândul său ceva individual, adică un „aici şi acum". Însă, deşi actul nostru de vizare are loc chiar acum, el nu se referă la | un acum, [H 146]
ci la numărul patru, înţeles ca unitate ideală şi atemporală.

Prin intermediul unor reflecţii îndreptate asupra trăirilor intenţionale individuale şi simbolice – a celor pur intuitive, a celor pur simbolice, precum şi a celor simbolice a căror intenţie de semnificare este împlinită intuitiv – urmează acum să ducem cu un pas mai departe descrierile fenomenologice. Aceste noi descrieri au sarcina de a indica raporturile fundamentale, indispensabile pentru o clarificare a cunoaşterii, dintre intenţiile oarbe (aşadar pur simbolice) şi cele intuitive (aşadar „propriu-zise"), precum şi de a limpezi – în ceea ce priveşte intuiţia – diferitele

roluri pe care le poate juca imaginea individuală ⌜la nivelul conștiinței⌝[1], în funcție de felul în care intenția noastră
[A 141] se îndreaptă asupra a ceva individual sau a ceva | specific. Prin aceasta, putem totodată să dăm un răspuns următoarei întrebări: cum și în ce sens ne este dat ⌜eventual chiar în chip evident⌝ generalul în cadrul unui act de gândire, propriu conștiinței subiective, și în ce fel se raportează el la sfera nelimitată (și de aceea nereprezentabilă
[B 142] prin intermediul nici unei imagini | adecvate) de obiecte individuale subordonate lui?

Nici în cadrul polemicii lui Mill și, de altfel, în nici una din încercările de acest tip, nu se face vreo tentativă de a recunoaște, pur și simplu, ce anume ne este dat în chip evident și, astfel, nici de a descrie în vreun fel șirul de reflecții schițat mai sus. Însă orice teorie care ignoră sau neglijează tocmai temelia unei explicitări de ordin reflexiv nu are cum să nu își rateze ținta, pierzând-o de la bun început din vedere sau, mai exact, neavând-o niciodată în mod precis în vedere. Ceea ce aflăm din polemica lui Mill poate fi instructiv cu privire la una sau alta dintre condițiile sau componentele conștiinței generalului, sub forma ei realizată intuitiv sau cu privire la rolul psihologic al semnului în conducerea unui raționament unitar ș.a.m.d. Însă toate acestea nu privesc în chip *direct* sensul obiectiv al semnificațiilor generale și nici adevărul incontestabil care revine ideii de obiect general (fie el un subiect general sau doar un aspect particular al său) și predicatelor atribuite lor, iar legătura *indirectă* dintre aceste lucruri

[1] A: ⌜ca bază a conștiinței⌝.

ar trebui mai întâi clarificată. Desigur, nici concepţia lui Mill, şi nici o concepţie empirică în genere, nu poate să recurgă la o asemenea descriere evidentă a punctului de plecare şi a punctului de sosire, întrucât singurul ei interes este cel de a nega | în chip demonstrativ tot ceea ce eviden- [H 147]
ţele respective ne lasă să vedem în chip cât se poate de vădit ca fiind cu adevărat astfel, şi anume tocmai obiectele generale şi reprezentările generale în care se constituie pentru conştiinţă asemenea obiecte. Fireşte că aceste expresii – *obiect general*, *reprezentare generală* – ne trezesc amintirea unor vechi şi grave erori, însă indiferent prin câte interpretări eronate vor fi trecut ele de-a lungul istoriei, trebuie totuşi să existe şi o interpretare normală a lor, care să le poată justifica. Iar o atare interpretare normală nu ne poate parveni din partea psihologiei ⌜empirice⌝[1]; dimpotrivă, o putem obţine doar prin recurs la sensul | evident al acelor [A 142]
propoziţii care se constituie prin intermediul unor reprezentări generale şi se referă la obiecte generale, ca subiecte ale predicaţiilor lor.

§ 15. b) Originea nominalismului modern, înţeles ca reacţie excesivă la adresa teoriei lui Locke privitoare la ideile generale. Caracterul esenţial al acestui nominalism şi teoria „abstractizării prin intermediul atenţiei“ [B 143]

Teoria lui Mill şi a empiriştilor care l-au urmat în privinţa abstractizării se pierde, asemeni teoriilor lui Berkeley şi Hume, într-o polemică ferventă îndreptată împotriva

[1] A: ⌜genetice⌝.

erorii „ideilor abstracte". Spun că ei „se pierd" în teoria respectivă, căci, pentru simplul fapt că Locke ajunge, în interpretarea pe care o dă reprezentărilor generale, la absurditatea acelui triunghi general, ei trag concluzia că orice discuție serioasă cu privire la reprezentările generale pretinde cu necesitate o asemenea interpretare absurdă. Astfel, se trece cu vederea faptul că eroarea lui Locke rezultă înainte de toate din faptul că nu este clarificată echivocitatea termenului *idea* (și, similar, a expresiei *reprezentare*), astfel încât ceea ce se dovedește absurd cu privire la unul dintre sensurile termenului poate fi spus cu îndreptățire cu privire la celălalt. Însă cum ar fi putut contestatarii lui Locke să vadă aceste lucruri, când conceptul de idee rămâne, la ei, pradă aceleiași neclarități care l-a indus în eroare și pe Locke? Ca urmare a acestei situații, ei au căzut într-un nou nominalism a cărui esență nu se mai determină pornind de la respingerea realismului, ci de la respingerea conceptualismului (înțeles corect): ei nu se mulțumesc să respingă doar absurdele idei generale ale lui Locke, ci
[H 148] și conceptele generale | în sensul deplin și veritabil al cuvântului, adică în acel sens pe care îl scoate la iveală drept evident orice analiză a gândirii, potrivit conținutului ei obiectiv de semnificație, atestându-l drept constitutiv ideii înseși de „unitate a gândirii".

Unei atare concepții îi cădem pradă atunci când suntem victimele unor neînțelegeri specifice analizei psihologice. Tendința firească de a nu avea în vedere decât acele aspecte ale fenomenelor logice care pot fi intuite în modul cel mai primar, așadar doar aspectele cele mai ușor de
[A 143] sesizat, | ne face să concepem imaginile interioare ce însoțesc numele drept semnificația însăși a numelor respective.

Însă, dacă ne este clar faptul că semnificația nu este nimic | altceva decât ceea ce avem în vedere prin expresia respectivă, adică ceea ce înțelegem sau vrem să spunem prin intermediul ei, nu putem sub nici o formă să pledăm în favoarea unei astfel de concepții. ⌜Căci⌝[1], dacă ceea ce am viza intențional printr-o expresie ar fi tocmai acele reprezentări intuitive particulare care ne „clarifică" sensul numelui general, atunci obiectele reprezentărilor respective ar fi de fapt cele pe care le-am avea în vedere, și anume în chiar felul în care sunt ele reprezentate intuitiv, iar atunci orice nume ar fi un nume propriu echivoc. Pentru a face totuși dreptate diferenței dintre numele proprii și numele generale, se adaugă de regulă următoarele considerații: atunci când apar legate de numele generale, reprezentările intuitive particulare sunt purtătoare ale unor noi funcții psihice, astfel încât, reprezentările în cauză determină alte trasee ale reprezentărilor; ele se inserează în alt mod în desfășurarea proceselor de gândire și le conduc pe acestea într-o altă manieră decât în cazul numelor proprii. [B 144]

Însă, de fapt, toate aceste completări nu ne spun nimic cu privire la datul fenomenologic al abstractizării. Aici și acum, în clipa în care rostim cu sens un nume general, vizăm ceva de ordin general, iar vizarea respectivă este de un alt tip decât cea prin care vizăm ceva de ordin individual. Această diferență trebuie scoasă la iveală din însuși *conținutul descriptiv al trăirii respective*, adică din însuși modul în care rostim, în chip particular și actual, un enunț general. Nu ne interesează aici câtuși de puțin ce alte lucruri se leagă prin intermediul cauzalității de cele amintite

[1] A: ⌜În acest caz⌝.

și care sunt rezultatele psihologice pe care le aduc cu sine trăirile respective. Se prea poate ca asemenea lucruri să fie de interes pentru o psihologie a abstractizării, nu însă pentru o fenomenologie a ei.

Este drept că, sub influența curentului nominalist, ideea
[H 149] conceptualismului tinde să se modifice, | astfel încât unii caută astăzi să îi conteste chiar și lui J. St. Mill, care se declară cât se poate de răspicat drept nominalist, această calitate*. Însă nu trebuie nicidecum să credem că ceea ce îi definește pe nominaliști este faptul că, având intenția
[A 144] de a da seama de sensul și de rolul teoretic | al generalului, ei se pierd în jocul asociativ al numelor, înțelese ca simple expresii fonetice. Dimpotrivă, aspectul esențial al nominalismului constă în faptul că, având într-adevăr o atare
[B 145] intenție |, el trece cu vederea *un mod specific al conștiinței* care se manifestă, pe de o parte, ori de câte ori resimțim în chip viu sensul unor semne, le înțelegem în chip actual și căpătăm acces la sensul inteligibil al unui enunț, precum și, pe de altă parte, ori de câte ori avem de-a face cu actele ⌜corelative⌝[1] de împlinire ce formează însuși actul de reprezentare „propriu-zisă" a generalului, adică în cadrul oricărei ⌜ideații evidente⌝[2] în care ne este dat ca atare generalul „însuși". În cuprinsul acestui mod al conștiinței avem parte de o semnificație care înseamnă pentru noi întocmai ceea ce înseamnă, indiferent dacă știm sau nu psihologie, dacă știm sau nu ce este un antecedent și un consecvent psihic, ce sunt dispozițiile asociative ș.a.m.d. În acest sens,

* *Cf.* de pildă A. v. Meinong, *Hume Studies / Studiile despre Hume,* I, p. 68 [250].

[1] A: ⌜corelate⌝.

[2] A: ⌜abstractizări actuale⌝.

dacă nominalistul dorește să explice, în mod empiric[1], conștiința generalului drept un aspect factual ce ține de natura umană, susținând că acest fapt este legat cauzal de anumiți factori, de anumite trăiri anterioare sau ulterioare lui, de anumite dispoziții inconștiente etc., nu are decât să o facă, noi nu avem nimic de obiectat. Nu putem însă să nu remarcăm că aceste fapte ce țin de ⌜psihologia empirică⌝[2] nu sunt de nici un interes pentru o logică pură și o teorie pură a cunoașterii. În schimb, nominalistul spune: nu are nici un sens să distingi între reprezentările generale și cele individuale și nu are nici un rost să le opui una alteia. Nu poate exista, propriu-zis, nici un fel de abstractizare, înțeleasă ca o conștiință specifică a generalului ce conferă evidență numelor și semnificațiilor generale; de fapt, nu există decât intuiții individuale și un joc de procese conștiente și inconștiente, ce nu ne duc nicicând dincolo de sfera individualului și nu constituie un tip esențial diferit de obiecte. ⌜Prin „a constitui ceva" înțelegem faptul de a aduce la conștiință acel ceva, eventual făcându-l să fie dat prin sine însuși.⌝

| Orice trăire de ordinul gândirii și, de fapt, orice trăire [H 150]
psihică are , atunci când este privită din punct de vedere empiric, un conținut descriptiv și, din punct de vedere cauzal[3], cauzele și efectele sale; ea intervine într-un anumit fel în întregul angrenaj al vieții și își exercită astfel diferitele sale funcții genetice. De sfera *fenomenologiei* și în special de aceea a *teoriei cunoașterii* (înțeleasă ca efort de clarificare

[1] A: ⌜genetic⌝.
[2] A: ⌜genetică⌝.
[3] A: ⌜privit cauzal⌝.

fenomenologică a unităților ideale de gândire, respectiv de cunoaștere) nu țin decât ⌜esența și sensul⌝[1]: *ce anume*
[B 146] *vizăm în chip intențional* atunci când rostim un enunț; |
[A 145] ce anume constituie această vizare, | înțeleasă ⌜*ca atare*⌝[2], potrivit *sensului* ei; cum anume se construiește ea prin intermediul unor vizări parțiale; ce forme și deosebiri ⌜*esențiale*⌝[3] vădește ea ș.a.m.d. Tot ceea ce este de interes pentru teoria cunoașterii trebuie să poată fi atestat în esența[4] sa, apelând în chip exclusiv la *conținutul trăirilor de semnificare și al trăirilor de împlinire* proprii lor. Dacă între aceste lucruri, ce pot fi atestate cu evidență, regăsim și diferența dintre reprezentările generale și cele individual-intuitive (și așa stau lucrurile, fără îndoială), atunci nu mai are nici un rost să vorbim despre funcții și raporturi ⌜genetice⌝[5], căci toate acestea nu pot nici să schimbe ceva cu privire la faptul amintit și nici să contribuie în vreun fel la clarificarea sa.

În această privință, nu facem nici un pas înainte și nu ieșim defel de sub incidența obiecțiilor noastre dacă înțelegem, precum Mill, *atenția* exclusivă, îndreptată asupra unei determinări atributive individuale (adică asupra unei trăsături neautonome) a obiectului intuitiv, drept acel act al conștiinței actuale ce conferă numelui, în condițiile problematicii genetice expuse mai sus, semnificația sa „generală“. Chiar dacă cercetătorii mai recenți, care împărtășesc cu privire la acest punct concepția lui Mill,

[1] A: ⌜următorul lucru⌝.
[2] În A nu este scris cursiv.
[3] În A nu este scris cursiv.
[4] În A, cursiv.
[5] În A, cursiv.

se consideră ei înșiși „conceptualiști", întrucât consideră că, prin intermediul unui atare interes ce obiectualizează „atributele", ei asigură subzistența semnificațiilor generale, teoria lor rămâne de fapt una nominalistă.

Generalitatea rămâne și în acest caz o chestiune legată de funcția asociativă a semnului, funcție ce constă în conectarea, reglată psihologic, | a „aceluiași semn" la „ace- [H 151] lași" moment obiectual – sau mai degrabă la momente ce au o determinare similară, accentuată eventual prin intermediul atenției. Însă această *generalitate a funcției psihologice* este cu totul altceva decât *generalitatea ce aparține însuși conținutului intențional al trăirilor logice* sau, formulat într-o manieră ideală și obiectivă, generalitatea ce aparține semnificațiilor și | împlinirii lor intuitive. Această [B 147] din urmă generalitate scapă cu totul nominalismului.

§ 16. c) Generalitatea funcției psihologice și generalitatea ca formă a semnificației. Sensul diferit în care este înțeles raportul dintre general și sfera sa [A 146]

Pentru a clarifica pe deplin această diferență de mare importanță dintre generalitatea funcției psihologice și generalitatea ce ține de însuși conținutul semnificației, este necesar să acordăm atenție diferitelor funcții logice pe care le pot avea numele și semnificațiile generale și, pornind de aici, să urmărim diferitele sensuri în care se vorbește despre generalitatea lor și despre tipul de raport pe care îl au ele cu o sferă de lucruri individuale.

În acest scop, comparăm următoarele trei forme: *un A*, *toți A*, *A-ul în genere*; de pildă: *un triunghi*, *toate triunghiurile*,

triunghiul, ultima expresie fiind înțeleasă în sensul enunțului *triunghiul este o figură geometrică**.

[H 152] | Dacă expresiei *un A* i se conferă o funcție predicativă, ea poate servi în nenumărate enunțuri categorice drept predicat, iar sfera enunțurilor de acest tip, adevărate sau posibile în sine, determină sfera subiectelor cărora le poate reveni cu adevărat sau în chip necontradictoriu predicatul de *a fi un A*; pe scurt: „sfera" reală sau posibilă a „conceptului" *A*. ⌜Acest concept general de *A*, respectiv predica-

[B 148] tul general⌝[1] *un A*, se referă la toate obiectele din | cuprinsul sferei (vorbim, de dragul simplității, de sferă în sensul sferei ⌜reale⌝[2]), ceea ce înseamnă că sunt adevărate propozițiile cuprinse în categoria celor descrise mai sus; reformulat într-o manieră ⌜fenomenologică⌝[3]: sunt posibile judecăți

* Cuvântul pe care îl simbolizează în acest context litera *A* ⌜va trebui să fie unul sincategorematic⌝[i]. Expresiile: leul, un leu, acest leu, toți leii etc. au cu siguranță, și încă în chip evident, un element de semnificație comun: însă acesta nu poate fi[ii] izolat. Ce-i drept, putem să spunem doar „leu" și nimic mai mult, însă acest cuvânt nu are un sens autonom decât în măsura în care corespunde uneia dintre acele forme. ⌜Întrebarea dacă nu cumva una dintre aceste semnificații, și anume reprezentarea directă a speciei *A*, se ascunde în toate celelalte și este *conținută* în acestea, va trebui să primească un răspuns negativ: *specia A* „se ascunde" în toate aceste semnificații, însă doar într-o manieră potențială și nu ca *obiect vizat intențional*⌝[iii].

[i] A: ⌜pare inițial să trebuiască a fi sincategorematic⌝.

[ii] În A urmează: ⌜, după cum ne putem închipui,⌝.

[iii] A: ⌜Oare nu este conținută una din aceste semnificații în toate celelalte, oare nu se ascunde reprezentarea directă a speciei *A* în toate celelalte semnificații?⌝

[1] A: ⌜Semnificația generală *A*, respectiv⌝.

[2] A: ⌜realului⌝.

[3] A: ⌜subiectivă⌝.

evidente | având respectivul conținut. Acest tip de generalitate ține, prin urmare, de funcția logică a predicatului. În cadrul unui act particular, în actualizarea propriu-zisă a semnificației *un A* sau a predicatului adjectival corespunzător, un atare tip de generalitate nu este nimic; el este reprezentat de forma indeterminării. Acest mic cuvânt – *un* – exprimă o formă ce aparține în chip evident[1] intenției de semnificare, respectiv actului de împlinire a semnificației, referindu-se la acel ceva pe care intenția îl vizează. Este vorba de un ⸢moment⸣[2] absolut ireductibil, ce trebuie să fie pur și simplu recunoscut în specificitatea sa, și nu să fie înlăturat prin interpretări și considerații de factură psihologic-genetică. Exprimat într-o manieră ideală: acel *un* exprimă o formă logică elementară. Ceva similar putem spune în chip evident cu privire la întregul formațiunii *un A*, care reprezintă la rândul ei forma proprie unei formațiuni logice elementare. [A 147]

Generalitatea de care vorbim aici ține, după cum spuneam, de funcția logică a predicatelor; ea constituie *posibilitatea logică* a enunțurilor de un anumit tip. Accentuăm caracterul logic al acestei posibilități pentru a arăta că este vorba de o posibilitate ce poate fi evidențiată în chip *a priori*, una ce ține de semnificație în înțelesul ei de unitate specifică și nu în calitate de act accidental, conceput din punct de vedere | psihologic. Dacă înțelegem în chip evident faptul că *roșu* este un predicat general, adică un predicat ce poate fi atașat la numeroase ⸢subiecte⸣[3] posibile, atunci trebuie să înțelegem că intenția noastră nu se [H 153]

[1] În A urmează: ⸢caracterului de act⸣.

[2] A: ⸢moment de conștiință⸣.

[3] A: ⸢obiecte⸣.

îndreaptă asupra „posibilului“ în sens real, adică în sensul legilor naturale ce determină felul în care apar și dispar în ordine temporală trăirile. În fond, nici măcar nu este vorba de trăiri aici, ci doar de acest predicat identic – *roșu* – și de posibilitatea anumitor enunțuri care sunt unitare ca sens tocmai în virtutea faptului că în cuprinsul lor apare același predicat.

Dacă trecem acum la forma *toți A*, vedem că aici generalitatea ține de forma însăși a actului. Căci ne referim în chip explicit la *toți A*; la ei toți se referă, în cazul unei judecăți universale, reprezentările și predicațiile noastre, chiar dacă nu ne reprezentăm în chip „direct“, „în carne
[B 149] și oase“, | nici un *A*. De fapt, această reprezentare a sferei nu este un complex de reprezentări ale termenilor ce intră în cuprinsul ei, și asta cu atât mai puțin cu cât reprezentările individuale, care ne pot pluti dinaintea ochilor,
[A 148] nu țin în nici un fel de intenția de semnificare | a expresiei *toți A*. Și aici, cuvântul *toți* trimite la o formă specifică a semnificației, iar în acest sens este indiferent dacă ea poate sau nu să fie descompusă în alte forme mai simple.

Dacă ne îndreptăm, în cele din urmă, atenția asupra formei *A-ul (in specie)*, vedem că și în acest caz generalitatea ține de însuși conținutul semnificației. Doar că aici întâlnim o generalitate de un cu totul alt tip, și anume aceea a specificului, aflată într-un raport logic foarte strâns cu generalitatea proprie sferei, dar prezentând, de asemenea, deosebiri evidente față de ea. Cele două forme, *A-ul* și *toți A* (precum și: *un A oarecare* – indiferent care), nu sunt identice ca sens; diferența dintre ele nu este numai una de ordin „gramatical“, ea nefiind determinată în fond doar de diferențele de sonoritate dintre expresii. Este vorba de forme distincte *în chip logic*, ce exprimă diferențe

esențiale de ordinul semnificației. Conștiința generalității specifice trebuie văzută ca un mod esențialmente nou de „reprezentare“, și anume nu doar ca un nou mod de a reprezenta particularități individuale, ci ca o reprezentare ce aduce în conștiință un nou tip de obiecte particulare, și anume *obiectele specifice*. Ce fel de obiecte particulare sunt acestea și în ce fel de raporturi se află ele în chip *a priori* cu obiectele individuale, respectiv în ce fel se disting cele două tipuri de obiecte –| toate acestea trebuie desigur [H 154] să le aflăm pornind de la adevărurile logice care, avându-și temeiul în formele pure, sunt valabile în chip *a priori* (adică potrivit esenței pure, potrivit ideii) pentru fiecare din cele două tipuri de obiecte particulare, precum și pentru raporturile reciproce dintre ele. În legătură cu aceste adevăruri nu există nici o urmă de neclaritate și nu este cu putință nici o confuzie, atâta timp cât ne ținem de sensul frust al adevărurilor respective sau, ceea ce revine la același lucru, de sensul frust al formelor de semnificație care le corespund. Interpretările evidente ale acestora din urmă poartă tocmai numele de adevăruri logice. Neclaritățile apar cu privire la toate chestiunile discutate numai atunci când mutăm problemele, prin intermediul unei *metabasis*, pe terenul psihologiei sau al metafizicii |; o asemenea *metabasis* [B 150] este singura vinovată de toate pseudoproblemele apărute cu privire la chestiunile avute în vedere, precum și de toate falsele teorii, născocite pentru a le soluționa.

§ 17. d) Aplicarea acestor distincții la critica nominalismului

Dacă ne întoarcem acum la teoria nominalistă a abstractizării, vedem că eroarea nominaliștilor constă înainte de

toate, după cum rezultă și din cele prezentate la punctul [A 149] anterior, în faptul că ei ignoră cu desăvârșire | diferitele forme de conștiință (adică diferitele forme de intenție și diferitele forme de împlinire, ⌜corelative⌝[1] lor) în specificul lor ireductibil. Din cauză că este lipsită de o analiză veritabilă de ordin descriptiv, teoria nominalistă nu ajunge să recunoască faptul că formele logice nu sunt nimic altceva decât tocmai aceste forme ale intenției de semnificare, aduse la o conștiință unitară, așadar obiectivate la rândul lor ca specii ideale. Iar între formele respective se găsește și caracterul generalității. Apoi, nominalismul confundă diferitele concepte de generalitate pe care am încercat să le separăm ceva mai sus. Nominaliștii privilegiază în chip unilateral acea generalitate, proprie conceptelor luate în funcția lor predicativă, ce rezidă în posibilitatea de a atașa prin intermediul predicației același concept mai multor subiecte. Însă, întrucât ei nu recunosc caracterul logic ideal al acestei posibilități ce își are rădăcinile în forma semnificației, ei o explicitează prin intermediul unor raporturi psihologice ce sunt în chip necesar străine de sensul predicatelor și al enunțurilor respective, ba chiar incomensurabile cu acesta. În măsura în care nominaliștii emit totodată pretenția de a fi clarificat pe deplin, prin intermediul unei atare analize psihologice, esența semnificațiilor generale, confuziile de care se fac vinovați afectează cu precădere și în chip deosebit de pronunțat acele tipuri de generalitate ce se leagă de reprezentarea universală [H 155] și de cea | specifică. Cu privire la cele din urmă, am putut vedea că ele țin în chip esențial de semnificația actului însuși, ca ⌜formă de semnificație a sa⌝[2]. Astfel, ceea ce ⌜ține din

[1] A: ⌜corelate⌝.

[2] A: ⌜forme de semnificație ale sale⌝.

punct de vedere fenomenologic de esența imanentă a actului⌉[1] ne apare acum, în cadrul teoriei nominaliste, ca fiind interpretat drept un joc de simple accidente de ordin psihologic, ce nu ne pot spune nimic cu privire la actul însuși în care rezidă întreaga și deplina conștiință a generalului, întrucât ele nu exprimă decât raporturi de cauză și efect.

§ 18. Teoria atenției, înțeleasă ca putere de generalizare [B 151]

Ce-i drept, această ultimă observație critică nu îi atinge pe unii dintre cercetătorii mai recenți ce vin în prelungirea lui Mill (sau, pentru a numi un autor ceva mai îndepărtat, în prelungirea lui Berkeley), în măsura în care ei pun în chip distinct și problema privitoare la modul anume în care apare, pornind de la | multiplicitate, specia [A 150] înțeleasă ca unitate lipsită de diferențe. Ei încearcă să rezolve problema amintită fără a recurge la generalitatea proprie funcției asociative sau la ideea utilizării într-o manieră generală a aceluiași nume și a aceluiași concept cu privire la toate obiectele ce țin de sfera lor.

Raționamentul lor este următorul:

Abstractizarea înțeleasă ca interes exclusiv duce eo ipso *la generalizare. De facto*, atributul abstractizat nu este, firește, decât o parte componentă a unui întreg complex individual de atribute ce ne apare și pe care îl numim obiect fenomenal. Însă, „același" atribut, adică un atribut perfect similar, poate apărea în cadrul a nenumărate asemenea complexe. Singurul lucru care distinge acest atribut, ce se repetă în cazul mai multor obiecte, este complexul

[1] A: ⌈este constitutiv actului particular⌉.

individual de care este legat. Astfel, ca urmare a abstractizării înțelese ca interes exclusiv, se pierde tot ceea ce diferenția atributul abstractizat, adică se pierde tocmai individualizarea sa. *Faptul de a face abstracție* de toate momentele ce produc individualizarea reprezintă tocmai reversul concentrării exclusive a atenției, iar astfel atribu-
[H 156] tul ne apare ca fiind unul și același pretutindeni, | pentru că, în cazul oricărei abstractizări deja realizate, nu mai avem pe baza a ce să îl reprezentăm drept distinct.

Această concepție ne oferă, după cum ni se spune, toate datele de care avem nevoie pentru a înțelege gândirea generală. – Cel mai bine este să lăsăm aici cuvântul genialului episcop de Cloyne, cel care a dat primul impuls în direcția teoriei pe care tocmai am prezentat-o, cu toate că în cadrul teoriei sale rămâne loc și pentru alte reflecții decât cele atinse aici. Mai întâi, spune el, ne apare drept dificil de înțeles „cum anume putem ști că o propoziție oarecare este adevărată pentru toate triunghiurile particu-
[B 152] lare |, dacă nu chiar prin aceea că am văzut-o mai întâi demonstrată pentru ideea abstractă de triunghi care corespunde în mod egal tuturor triunghiurilor? Și aceasta pentru că, deși se poate demonstra că o anumită proprietate corespunde unui anumit triunghi, de aici nu poate decurge că ea aparține în mod egal oricărui alt triunghi, care nu este același în toate privințele cu acel triunghi particular. De exemplu, odată ce am demonstrat că suma unghiurilor
[A 151] unui triunghi dreptunghic isoscel | este egală cu suma a două unghiuri drepte, nu pot să trag de aici concluzia că același lucru este valabil în cazul tuturor celorlalte triunghiuri, care nu au un unghi drept și două laturi egale. Prin urmare, pentru a fi siguri că această propoziție este în mod

universal adevărată, trebuie fie să facem câte o demonstrație pentru fiecare triunghi în parte, ceea ce este imposibil, fie să o demonstrăm o dată pentru totdeauna pentru ideea abstractă de triunghi, la care participă în mod indiferent orice triunghi și prin care toate triunghiurile sunt în mod egal reprezentate".

„La acestea eu răspund că, deși ideea pe care eu o am în vedere atunci când fac demonstrația poate să fie, de pildă, aceea a unui triunghi dreptunghic isoscel ale cărui laturi au o lungime determinată, pot fi totuși sigur că demonstrația se extinde asupra tuturor triunghiurilor dreptunghice, de orice tip sau mărime ar fi ele. Și aceasta pentru că nici unghiul drept, nici egalitatea, nici lungimea determinată a laturilor nu sunt vizate în demonstrație. Este adevărat că schema pe care o am în vedere cuprinde toate aceste particularități, dar nu se face nici cea mai mică mențiune cu privire la aceasta în cursul demonstrației. Nu se spune că suma celor trei unghiuri este egală cu suma a două unghiuri drepte pentru că unul | dintre unghiurile [H 157]
triunghiului este un unghi drept sau pentru că laturile care îl alcătuiesc sunt de aceeași lungime. Ceea ce arată în mod suficient că unghiul drept ar fi putut să fie ascuțit, și laturile inegale și cu toate acestea demonstrația să se susțină în continuare. Din acest motiv, și nu pentru că aș fi demonstrat vreo propoziție referitoare la ideea abstractă de triunghi, pot trage concluzia că ceea ce am demonstrat cu privire la un anumit triunghi dreptunghic | echilateral [B 153]
este de asemenea adevărat cu privire la orice triunghi, fie el ascuțitunghic sau obtuzunghic. (Aici trebuie recunoscut că un om poate să ia în considerare o figură ca fiind doar triunghiulară, fără să se intereseze de calitățile particulare

ale unghiurilor sau de relațiile dintre părți. Până aici el
[A 152] poate abstractiza; dar aceasta nu va putea constitui | niciodată o dovadă că el poate să-și formeze o idee abstractă, generală și eterogenă de triunghi. În același fel, până în acest punct am putea considera că Peter este om sau, tot așa, că el este animal, fără să ne formăm ideea abstractă, mai înainte amintită, de om sau de animal, prin aceea că nu luăm în considerare tot ceea ce este perceput.)“*

§ 19. Obiecții. a) Atenția exclusivă acordată unei trăsături-moment nu schimbă cu nimic natura individuală a acesteia

Ne este de la bun început limpede că va trebui să respingem această interpretare, oricât de atractivă ar părea ea la prima vedere, dacă ne aducem aminte care este țelul căruia trebuie să îi servească orice teorie cu privire la abstractizare: acela de a clarifica (adică de a scoate la iveală în chip intuitiv, în esența sa) diferența dintre semnificațiile generale și cele individuale. Prin urmare, noi trebuie să ne prezentificăm actele intuitive în cadrul cărora simplele intenții exprimate prin cuvinte (semnificațiile simbolice) sunt împlinite prin intuiție, iar aceasta în așa fel încât să putem vedea ce anume „avem de fapt în vedere“ prin intermediul acelor expresii și semnificații. Prin „abstractizare“ înțelegem atunci acel act în cadrul căruia se realizează conștiința generalului, adică împlinirea intenției de semnificare ce este proprie numelor generale. Acesta este lucrul

* Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge / Tratat asupra principiilor cunoașterii omenești*, Introducere, § 16 (traducerea germană a lui Überweg, pp. 12-14).

pe care trebuie să îl avem în vedere. Să vedem acum dacă atenția ce pune în lumină trăsături distincte poate realiza performanța descrisă mai sus și, mai ales, dacă o poate face sub acea condiție ce joacă un rol | esențial în cadrul [H 158] teoriei amintite: anume, ca acel conținut pe care se focalizează atenția abstractivă să fie un *moment constitutiv* al obiectului | concret al intuiției, adică o caracteristică pro- [B 154] prie acestuia în chip real.

Indiferent cum anume am caracteriza atenția, ea rămâne o funcție care privilegiază anumite obiecte ale conștiinței într-un mod al cărui specific poate fi analizat în chip descriptiv; ca atare, ea nu se distinge de la un caz la altul (dacă facem abstracție de anumite diferențe de grad) decât prin obiectele | asupra cărora ea se exercită și cărora le [A 153] conferă această privilegiere. Prin urmare, potrivit teoriei ce identifică abstractizarea cu un act de atenție (*Aufmerken*), nu există nici o diferență de ordin esențial între vizarea individualului, așa cum se regăsește ea de pildă în intenția numelor proprii, și vizarea generalului, proprie numelor ce exprimă atributele. Diferența nu ar consta decât în faptul că, într-un caz, privirea intelectului nostru se fixează, așa-zicând, asupra obiectului în întregul său, iar în celălalt asupra atributului. Întrebarea este însă dacă, înțelegând atributul, precum în cadrul teoriei amintite, drept *moment constitutiv al obiectului*, acesta nu devine la rândul său ceva de ordin individual, asemeni obiectului în întregul său. Să spunem că ne concentrăm atenția asupra culorii verzi a copacului ce se află în fața noastră. Cine crede că e capabil să o facă, poate să ducă efortul de concentrare[1]

[1] În A urmează: ⌜chiar⌝.

până la acea lipsă a conștiinței – despre care vorbește Mill* – cu privire la toate momentele ce-i sunt asociate. Astfel, este ca și cum ar fi dispărut toate reperele în virtutea cărora am fi putut distinge acest moment, individualizându-l. Dacă în condițiile date ni s-ar pune în față un alt obiect, de o culoare perfect similară, noi nu am percepe nici o diferență, iar verdele, căruia noi îi acordăm în mod exclusiv atenție, ar fi pentru noi unul și același verde. Să acceptăm că așa stau lucrurile. Însă, este acest verde în chip *real* identic cu primul? Faptul că am uitat în chip voit toate diferențele sau că am devenit orbi cu privire la ele, poate el oare să schimbe ceva în privința împrejurării că două lucruri, distincte din punct de vedere obiectiv, rămân distincte oricum le-am concepe și că, prin urmare,
[H 159] momentul | obiectual căruia noi îi acordăm atenție rămâne tocmai *acesta*, de aici și de acum, și nu un altul?

[B 155] | Este indubitabil că o atare distincție continuă să persiste. Orice comparație am face între două fenomene concrete și distincte ce au o „aceeași" calitate, de pildă „același"
[A 154] | verde, vedem în chip evident că fiecare dintre cele două are verdele „ei". Cele două fenomene nu sunt unite , astfel încât să aibă în comun același „verde" în sensul unei identități de ordin individual. Dimpotrivă, verdele unuia este despărțit de verdele celuilalt în același fel în care sunt despărțite cele două obiecte concrete cărora le aparține culoarea. Cum altfel ar mai putea să existe configurații calitative de tip unitar în cadrul cărora aceeași calitate să apară de mai multe ori și ce sens ar mai avea să spunem

* *Cf.* de pildă ultima frază din citatul de mai sus, ⌜p. [139][i]⌝.
[i] A: ⌜p. [138]⌝.

că o culoare este întinsă pe întreaga suprafaţă? Fiecărei fragmentări geometrice a suprafeţei îi corespunde, în mod evident, şi o fragmentare a coloraturii unitare a acesteia. Dar, în condiţiile în care avem de-a face cu o culoare perfect similară, putem spune (şi chiar aşa şi spunem) că „acea" culoare este „aceeaşi" în ambele cazuri.

Apoi, această teorie nu ne lămureşte nicidecum în ce sens vorbeşte ea despre un atribut sau despre o specie identică, înţeleasă ca unitate în multiplicitate. Evident, prin aceste expresii avem altceva în vedere decât momentul obiectual ce ni se înfăţişează în mod sensibil drept caz particular al speciei. Enunţurile ce sunt adevărate şi au sens cu privire la cazurile particulare devin false sau chiar lipsite de sens atunci când se referă la specie. O culoare are locul şi timpul ei, ea are o anumită întindere şi o anumită intensitate, ea ia fiinţă şi piere. Aplicate asupra culorii, înţeleasă ca specie, aceste predicate dau naştere unor absurdităţi. Atunci când arde o casă, ard şi părţile ei; formele şi calităţile ei individuale, precum şi toate părţile ei constitutive, sunt la rândul lor mistuite de flăcări. Ard însă şi respectivele specii geometrice, calitative, sau de orice fel vor fi fiind ele, sau este pur şi simplu o absurditate să spui aşa ceva?

Să rezumăm cele spuse până acum. Dacă este corectă teoria potrivit căreia abstractizarea se reduce la atenţie şi dacă este adevărat că atenţia pe care o îndreptăm asupra obiectului în întregul său şi aceea pe care o îndreptăm asupra părţilor şi a trăsăturilor ei constituie în esenţă unul şi acelaşi act, diferenţiat doar prin obiectul | la care se referă, [B 156]
atunci nu ne rămâne să spunem decât că – în ceea ce priveşte conştiinţa, ştiinţa şi enunţurile noastre cu privire

la ele – nu există specii. Indiferent dacă distingem sau confundăm două lucruri, conștiința noastră nu se îndreaptă decât asupra unor detalii de ordin individual, și tocmai [H 160] în această calitate ne sunt ele | prezente. Însă, întrucât nu [A 155] putem nega faptul că | vorbim într-un chip distinct despre specii; că în nenumărate cazuri nu avem în vedere și nu numim ceva de ordin individual, ci ideea sa; că putem lua unitatea ideală amintită drept subiect, construind enunțuri cu privire la ea, enunțuri ce sunt asemenea celor pe care le construim cu privire la lucrurile individuale, – având in vedere toate acestea, nu putem să nu vedem că teoria amintită își ratează ținta; ea caută să clarifice conștiința specifică a generalului, dar, în cuprinsul clarificărilor ei, o abandonează de la bun început.

§ 20. b)[1] *Respingerea argumentului provenit din gândirea geometrică*

Cum stau însă lucrurile cu avantajele pe care le prezintă această teorie în ceea ce privește înțelegerea gândirii de ordin general? Nu este oare adevărat faptul pe care ni-l înfățișează în chip atât de convingător Berkeley, anume că atunci când demonstrăm un enunț, valabil cu privire la toate triunghiurile, nu avem în fața ochilor decât un singur triunghi individual, cel din desen, și nu facem uz decât de acele determinații ale sale, ce revin unui triunghi în genere, în calitate de triunghi, făcând abstracție de toate celelalte? Spunem că nu facem uz decât de aceste determinații, iar asta înseamnă că nu le acordăm atenție decât

[1] Lipsește în cuprinsul din A.

lor, adică facem din ele obiectele unei atenţii exclusive. Prin urmare, ne putem descurca şi fără a presupune existenţa unor idei generale.

Aşa şi este, desigur – în măsura în care vorbim de idei în sensul teoriei lui Locke. Însă, pentru a evita un atare pericol, nu trebuie nicidecum să luăm calea rătăcirilor teoriei nominaliste. În punctele esenţiale, nu putem decât să fim de acord cu expunerile lui Berkeley; în schimb, cu privire la interpretarea pe care el o pune la baza acestor expuneri nu vom putea niciodată să fim de acord, căci aici el confundă ceea ce constituie temeiul abstracţiei cu ceea ce face obiectul ei, mai precis, cazul particular individual, din care conştiinţa generalului îşi extrage întreaga bogăţie intuitivă, cu obiectul însuşi al intenţiei de gândire. Berkeley vorbeşte ca şi cum | demonstraţia geometrică s-ar purta [B 157] cu privire la triunghiul de cerneală de pe hârtie sau la triunghiul de cretă de pe tablă, sau ca şi cum, în gândirea de ordin general, lucrurile individuale, ce ne stau în chip întâmplător dinainte, ar constitui înseşi obiectele intenţiei noastre de gândire, şi nu nişte simple proptele ale ei. O | demon- [H 161] straţie matematică care s-ar orienta, | în sensul lui Ber- [A 156] keley, în funcţie de figura *desenată*, ar ajunge fără îndoială la rezultate interesante, dar pesemne că nu prea îmbucurătoare. Enunţurile geometrice nu sunt şi nu pot fi valabile cu privire la obiectul geometric desenat, luat în sens fizic, căci acesta nici nu este de fapt o figură dreaptă, adică o figură geometrică propriu-zisă. Determinaţiile geometrice ideale nu se regăsesc într-un asemenea obiect, aşa cum se regăseşte de pildă culoarea în intuiţia a ceva colorat. Este adevărat, fireşte, că matematicianul priveşte desenul, iar acesta îi apare aşa cum apar în genere obiectele intuiţiei.

Însă prin intermediul nici unuia dintre actele sale de gândire el nu vizează desenul însuși sau vreo trăsătură individuală din cuprinsul său; el vizează, atâta timp cât nu se abate în considerații de alt tip, „o dreaptă în genere". Acest ceva de ordinul gândirii constituie subiectul demonstrațiilor sale.

Obiectul asupra căruia ne îndreptăm atenția în cadrul unei demonstrații geometrice nu este prin urmare nici obiectul concret al intuiției și nici un „conținut parțial abstract" (adică un *moment neautonom*) al acestuia, ci este ideea în sensul unității specifice. Ea reprezintă abstractul în sens logic. Prin urmare, din punct de vedere al logicii ⌜și⌝[1] al teoriei cunoașterii, prin abstractizare nu înțelegem simpla scoatere în relief a unui conținut parțial, ci acel mod aparte de conștiință ce sesizează în chip direct, pe baza unui fundament intuitiv, unitatea specifică.

§ 21. Diferența dintre atenția pe care o acordăm unui moment neautonom al obiectului intuit și atenția pe care o acordăm atributului corespunzător, in specie

S-ar putea dovedi util în vederea scopurilor noastre să ne aplecăm încă puțin asupra dificultăților inerente teoriei contestate de noi. Scoțând la iveală contrastul dintre această teorie și cea propusă de noi, propria noastră concepție nu va avea decât de câștigat în ceea ce privește limpezimea.

Potrivit teoriei amintite, concentrarea atenției asupra unui moment atributiv ar constitui însăși împlinirea intuitivă (adică vizarea „propriu-zisă") a semnificației | generale [B 158]

[1] A: ⌜sau⌝.

ce revine numelui acelui atribut. Astfel, a viza în chip intuitiv specia și a-ți concentra atenția asupra momentului ar fi unul și același lucru. În schimb, ne putem pune următoarea întrebare: cum anume stau lucrurile în cazul acelor exemple în care *avem în vedere în mod explicit* | *tocmai* [A 157]
un atare | *moment individual*? În ce anume constă diferența [H 162]
dintre cele două cazuri? În momentul în care remarcăm o anumită trăsătură individuală a obiectului, de pildă culoarea sa deosebită, forma sa elegantă ș.a.m.d., noi acordăm o atenție specială tocmai trăsăturii respective și, cu toate acestea, nu avem de-a face cu nici o reprezentare generală. Aceeași întrebare se pune și cu privire la lucrurile concrete în întregul lor. În ce anume constă diferența dintre faptul de a acorda atenție în chip exclusiv statuii ce ne apare în mod individual și faptul de a sesiza în chip intuitiv ideea corespunzătoare ei, idee ce poate fi realizată în nenumărate statui reale?

Din partea teoriei adverse, ni s-ar putea răspunde astfel: în cazul unei priviri îndreptate asupra individualului, tocmai momentele individualizante sunt cele care fac obiectul interesului nostru, în timp ce acestea sunt excluse atunci când privirea noastră se îndreaptă asupra generalului; „interesul nu se îndreaptă decât asupra generalului“, cu alte cuvinte, asupra unui conținut care, el singur, nu este suficient pentru ca noi să putem efectua pe baza lui o diferențiere individuală. Nu vom recurge din nou la obiecția de mai sus, îndreptată împotriva ideii potrivit căreia atenția pe care o acordăm unei determinații individualizante face ca lucrul pe care îl avem în vedere să fie de ordin individual, în timp ce, în momentul în care nu am mai acorda atenție determinației amintite, ar dispărea și individualitatea.

Dimpotrivă, ne rezumăm aici la a pune următoarea întrebare: este oare necesar ca atunci când ne uităm la un obiect individual – uitându-ne de asemenea, după cum susțin apărătorii teoriei amintite, și la acele momente individualizate din cuprinsul său – să le și vizăm în chip intențional pe acestea din urmă? Numele propriu al unui obiect individual numește el oare în mod implicit și determinațiile sale individuale, precum locul și timpul? Iată, în fața mea se află prietenul meu Hans, iar eu îl numesc *Hans*. Firește, el este determinat în chip individual, în sensul că îi revine un anumit loc și un anumit timp. Însă dacă prin intermediul numelui său noi ne-am referi și la aceste determinații, atunci numele său ar trebui să își schimbe semnificația odată cu fiecare pas pe care îl face și odată cu fiecare moment în parte în care ⌜îi spun pe nume⌝[1]. O atare teorie este greu de susținut. Soluția de a spune că orice nume propriu este de fapt un nume
[B 159] general nu este nici ea mai potrivită, | căci generalitatea ce revine unuia și aceluiași lucru individual în raport cu multitudinea de ⌜locuri, timpuri și stări⌝[2] în care se află este desigur distinctă din punct de vedere al formei de generalitatea specifică a unui ⌜atribut obiectual sau a ideii de „lucru în genere"⌝[3].

[A 158] [H 163] || Este cert că de multe ori, atunci când privim cu atenție o parte sau o trăsătură caracteristică a unui obiect, ne este indiferent „aici-și-acum"-ul lui. Noi nu acordăm nici o atenție unor asemenea lucruri și, cu toate acestea, suntem cum nu se poate mai departe de a efectua o abstractizare în sensul unei reprezentări generale.

[1] A: ⌜i-am spus pe nume⌝.
[2] A: ⌜moduri de apariție⌝.
[3] A: ⌜atribut sau al ideii de gen obiectual⌝.

Se prea poate ca, în acest punct, apărătorii teoriei amintite să presupună că determinațiile individualizante sunt avute în vedere în mod *colateral*. Însă o atare soluție nu servește la nimic. În mod colateral remarcăm multe lucruri, fără ca ele să fie, din acest motiv, cu adevărat vizate intențional. Atunci când avem în chip actual o conștiință a generalului însoțită de intuiție, adică atunci când facem o abstractizare veritabilă și genuină, obiectul individual al intuiției fondatoare este cu siguranță și el ⌜conștientizat⌝[1] în mod colateral, însă el nu este nicidecum vizat ca atare. Lipsa de conștiință de care vorbește Mill cu privire la acele determinații ce sunt excluse prin intermediul abstractizării nu este nimic altceva decât o ficțiune ce se dovedește inutilă și, la drept vorbind, absurdă*. Adesea, atunci când ni se întâmplă să rostim cu privire la un fapt particular de ordin intuitiv generalul corespunzător lui, individualul respectiv ne rămâne în fața ochilor, căci noi nu devenim dintr-odată orbi față de latura individuală a chestiunii; este evident că nu se întâmplă nimic de genul acesta atunci când, uitându-ne de pildă la o floare de iasomie, îi inspirăm parfumul și spunem: iasomia are un miros amețitor.

Iar dacă, drept ultimă soluție pentru a salva teoria amintită, adepții ei fac apel la ideea că, deși determinațiile

[1] A: ⌜privit⌝.

* Putem vedea cu ușurință, că în urma acestei presupuse „lipse de conștiință" ne întoarcem la acel χωρισμός absurd al ideii generale, așa cum o concepe Locke. Ceea ce nu este „conștientizat", nu poate servi drept criteriu pentru diferențierea a ceea ce este conștientizat. Dacă ar fi cu putință o formă de atenție exclusivă îndreptată asupra momentului „triunghi" în genere, în așa fel încât caracterele de diferențiere să dispară din cuprinsul conștiinței, atunci obiectul intuitiv de care am fi „conștienți" ar fi tocmai „triunghiul în genere" și nimic altceva.

[B 160] individualizante nu sunt privite în chip special, | precum este privit obiectul de care suntem interesați în chip primar, și nu sunt privite nici în mod colateral, precum obiectele ce se află cu totul în afara sferei interesului nostru dominant, ele se bucură totuși de o parte a atenției, întrucât țin și ele cumva de sfera unui atare interes și sunt implicate într-un chip aparte de intențiile sale – atunci, cei care recurg la o asemenea soluție părăsesc de fapt tocmai solul propriei lor teorii. Căci, pretenția teoriei respective
[A 159] | era aceea de a rezolva toată problematica abstractizării, fără să aibă nevoie de nimic altceva decât de ideea acelei concentrări a atenției asupra obiectului concret dat sau
[H 164] asupra determinațiilor | concrete date odată cu el. În schimb, ea sfârșește acum prin a presupune tocmai formele distincte ale conștiinței pe care căuta să le elimine.

§ 22. Neajunsuri fundamentale în analiza fenomenologică a atenției

Toate acestea nu fac decât să ne aducă la punctul cel mai vulnerabil al întregii teorii. El rezidă în întrebarea: ce este atenția? Nu putem firește să reproșăm teoriei amintite faptul că ea nu ne oferă o fenomenologie completă și o psihologie închegată a atenției, ci doar faptul că ea nu clarifică esența atenției nici măcar atât cât ar fi fost necesar pentru propriile ei scopuri.[1] Astfel, respectiva

[1] În A urmează această notă de subsol: A. v. Meinong (1877), în incitantele sale *Hume-Studien / Studii asupra lui Hume* (I, 16 [198]), este de altă părere: „Chiar dacă atenția este și ea una dintre acele fapte ale vieții psihice în legătură cu care psihologia a făcut până acum numai eforturi minime pentru a le explica, putem

teorie ar fi trebuit să cerceteze ce anume conferă un sens unitar cuvântului „atenție", pentru a vedea apoi care este perimetrul său de aplicabilitate și care sunt obiectele despre care spunem în mod normal că sunt cele cărora le acordăm atenție. Însă, înainte de toate, ea ar fi trebuit să se întrebe în ce anume constau acele raporturi dintre atenție și semnificare, pe de o parte, și dintre atenție și vizare intențională, pe de alta, în virtutea cărora numele și celelalte tipuri de expresii capătă un sens. O teorie a abstractizării de felul celei pe care o contestăm noi nu este posibilă decât pe baza prejudecății, introdusă deja de Locke, conform căreia obiectele asupra cărora se îndreaptă conștiința prin actele ei, în mod nemijlocit și propriu-zis, și, între aceste obiecte, în special obiectele atenției sunt în chip necesar conținuturi psihice, ce au o ocurență reală în cadrul conștiinței. Ideea pare de la sine înțeleasă: un act al conștiinței nu poate avea de-a face în mod nemijlocit decât cu ceea ce este dat în chip *real* ⌜în conștiință⌝[1], așadar cu acele conținuturi ⌜pe care le cuprinde în sine în mod real ca părți componente ale sale⌝[2]. Ceva din afara conștiinței | nu poate, prin urmare, să reprezinte decât [A 160]
un obiect mediat al actului, | și aceasta deoarece conți- [B 161]
nutul nemijlocit | al actului, adică obiectul său primar, [H 165]
funcționează drept reprezentant (*Repräsentant*), drept semn sau imagine a ceea ce nu se găsește în conștiință.

totuși spune că în virtutea experienței noastre interne noi o cunoaștem suficient de bine pentru a considera că problema abstractizării este ca și rezolvată în momentul în care ea se lasă redusă, lucru în privința căruia nu mai poate exista nici o îndoială, la fenomenele atenției și ale asociației de idei."

[1] A: ⌜în el⌝.

[2] A: ⌜care îl constituie⌝.

Celor care s-au obișnuit deja cu un atare mod de a vedea lucrurile nu le va fi greu ca atunci când vine momentul să elucideze raporturile și formele obiective ce țin de intențiile proprii actelor să privească tocmai în direcția acestor conținuturi prezente în conștiință, înțelegându-le drept presupuse obiecte nemijlocite, pentru ca apoi, sub imperiul acestui mod iluzoriu și de la sine înțeles de a vorbi despre reprezentanți sau despre semne în conștiință, să treacă întru totul cu vederea obiectele propriu-zise ale actelor, numindu-le obiecte mijlocite. Astfel, ei atribuie în mod tacit *conținuturilor* respective tot ceea ce actele însele plasează de fapt, potrivit intenției lor celei mai fruste, în *obiect*. Atributele, culorile, formele sale etc., toate sunt considerate fără nici o problemă drept conținuturi, fiind apoi interpretate drept conținuturi reale în sens psihologic, adică drept senzații.

Cât de mult contravine această întreagă concepție ⸢stării de lucruri clare din punct de vedere fenomenologic⸣[1] și cât de mult rău a făcut ea teoriei cunoașterii, vom avea nenumărate ocazii să constatăm. Pentru moment, este suficient să arătăm că atunci când ne reprezentăm un cal sau emitem o judecată asupra lui, noi ne reprezentăm și judecăm tocmai calul respectiv, și nu senzațiile noastre. Acest din urmă lucru nu se întâmplă decât în cadrul reflecției psihologice, ale cărei modalități de apercepție nu pot fi cu nici un chip transpuse asupra modalităților de apercepție proprii actelor normale. Faptul că, odată cu actul intențional, *trăim* și un bagaj corespunzător de senzații și de fantasme și că, în acest sens, suntem conștienți de ele,

[1] A: ⸢celor mai clare enunțuri bazate pe experiență⸣.

nu înseamnă nicidecum și nu poate nicidecum să însemne că senzațiile constituie *obiectul* însuși al conștiinței aflate în discuție sau, cu alte cuvinte, că percepția, reprezentarea sau judecata sunt îndreptate asupra lor.

Ei bine, această concepție eronată își exercită influența nefastă și asupra teoriei abstractizării. Păcăliți de caracterul ei de la sine înțeles, mulți teoreticieni iau conținuturile trăite drept obiectele asupra cărora se îndreaptă în mod normal atenția noastră. Lucrul concret care ne apare este luat drept un complex de conținuturi, adică de atribute, sudate sub forma unei imagini | intuitive. Cu privire la [A 161] aceste atribute | înțelese drept conținuturi (psihice trăite), [B 162] ei spun apoi că, datorită faptului că sunt neautonome, ele nu pot fi separate de acea imagine | concretă în întregul [H 166] ei și nu pot fi văzute decât în cadrul ei. În cuprinsul unei asemenea teorii a abstractizării, rămâne un mister de unde anume ar putea la un moment dat să apară ideile abstracte ale acelor clase de determinații atributive care, deși sunt percepute, nu pot fi prin natura lor niciodată percepute in mod adecvat, ⌜și cu atât mai puțin⌝[1] să fie date sub forma unui conținut psihic. Nu vreau să amintesc aici decât obiectele spațiale tridimensionale, suprafețele corporale închise sau corpurile în sens deplin, precum sfera sau cubul. Ce să mai spunem despre nenumăratele reprezentări conceptuale, cărora, deși sunt realizate cu contribuția unei intuiții sensibile, nu le corespunde drept caz particular nici un moment intuitiv, nici măcar în sfera simțului *intern*? Aici nu poate fi, desigur, vorba de o simplă atenție acordată datului intuitiv (sensibil) sau chiar conținutului trăit.

[1] A: ⌜așadar niciodată nu pot⌝.

În ceea ce privește punctul nostru de vedere, vom distinge deocamdată, rămânând de dragul simplității în zona abstractizării *sensibile*, între actele în cuprinsul cărora ne este „dat“ în chip intuitiv un moment atributiv, pe de o parte, și actele construite pe baza acestora, pe de altă parte; cele din urmă nu sunt nicidecum simple acte de atenție îndreptate asupra momentului atributiv, ci, dimpotrivă, acte de un tip nou, ce vizează prin intermediul unei generalizări specia corespunzătoare momentului atributiv. În acest sens, nu are nici o importanță dacă în cadrul intuiției respective momentul ne este sau nu dat într-un mod adecvat. În completarea diferenței amintite, am distinge apoi între: abstractizarea sensibilă, în cadrul căreia abstractizarea este, in chip frust și poate chiar adecvat, conformă intuiției sensibile; și abstractizarea nesensibilă sau cel mult parțial sensibilă, în cadrul căreia conștiința realizată a generalului se construiește cel mult în parte pe baza unor acte intuitive sensibile, în rest ea raportându-se la acte nesensibile, adică ⌜la forme (categoriale) de gândire⌝[1], care prin natura lor nu pot fi împlinite prin intermediul nici unei intuiții sensibile. Exemple potrivite, în ceea ce privește primul caz, ar fi acelea ale conceptelor pure ale sensibilității externe
[B 163] și interne, || precum culoarea, sunetul, durerea, judecata,
[A 162]
[H 167] voința, iar, cu privire la cel de-al doilea caz, | concepte precum șir, sumă, disjunctiv, identitate, ființă ș.a.m.d. În cercetările ce urmează va trebui să ne ocupăm foarte serios de această distincție.

[1] A: ⌜cuprinzând în sine forme de gândire⌝. *Cf. Adaosuri și corecturi* la ediția A: forme de gândire (= categoriale). *Cf.* cu privire la întregul pasaj *Cercetări Logice VI*, § 60, pp. [645] și urm.

§ 23. Înțeleasă potrivit sensului ei, atenția cuprinde întreaga sferă a gândirii și nu doar pe aceea a intuiției

Sensul unitar al ideii de atenție nu pretinde nicidecum ⌜„conținuturi"⌝[1] în sens psihologic ⌜(drept obiecte asupra cărora ne îndreptăm atenția)⌝[2], cu atât mai mult cu cât el se întinde de fapt dincolo de sfera intuiției, cuprinzând intreaga sferă a gândirii. În acest sens, este indiferent cu ce tip de gândire avem de-a face, dacă ea este fundată intuitiv sau pur simbolică. Atunci când ne ocupăm într-o manieră teoretică de *cultura Renașterii*, de *filozofia antică*, de *istoria reprezentărilor astronomice*, de *funcțiile eliptice*, de *liniile curbe de gradul n*, de *legile operațiilor algebrice* etc., noi acordăm atenție tuturor chestiunilor enumerate. Dacă judecata noastră este una de forma *toți A sunt B*, atunci atenția noastră se îndreaptă asupra acestei stări de fapt ⌜universale⌝[3], iar ceea ce ne preocupă este tocmai această totalitate și nu una sau alta dintre particularitățile ce o compun. La fel stau lucrurile și în celelalte cazuri. Firește că orice gând, sau cel puțin orice gând coerent, poate să devină ⌜intuitiv⌝[4], și anume în virtutea faptului că el este construit, într-un anume sens, pe baza intuiției „corespunzătoare" lui. Însă împrejurarea că actul de atenție se efectuează pe o asemenea bază – adică pe baza sensibilității interne, sau externe – nu înseamnă nicidecum că obiectul intuiției respective formează conținutul ei fenomenologic[5] și cu

[1] Ghilimelele lipsesc în A.
[2] Parantezele lipsesc în A.
[3] A: ⌜generale⌝.
[4] A: ⌜evident⌝.
[5] În A urmează: ⌜descriptiv-psihologic⌝.

atât mai puțin că el constituie obiectul ce apare în cadrul actului. Expresiilor *un anumit* sau *unul oarecare*, *toți* sau *fiecare*, *și*, *sau*, *nu*, *dacă*, *atunci* ș.a.m.d. nu le corespunde nimic din ceea ce am putea găsi în cuprinsul unui obiect al intuiției sensibile fondatoare, adică nimic din ceea ce am
[B 164] putea trăi la nivel | sensibil, din ceea ce am putea ilustra sau
[A 163] pîcta | în mod | exterior. Firește că tuturor acestor expresii
[H 168] le corespund anumite acte, căci cuvintele amintite au și ele semnificația lor; înțelegându-le, ne aflăm în exercițiul anumitor forme ce țin de intenția noastră obiectuală. Însă aceste ⌜*acte*⌝[1] nu sunt nicidecum *instanța obiectivă* (*das Objektive*) pe care o vizăm, ci ele sunt înseși faptul de a viza (adică de a reprezenta) un obiect și ele nu devin la rândul lor obiecte decât în cadrul reflecției psihologice. ⌜*Instanța obiectivă pe care o avem în vedere*⌝[2] este, în funcție de caz, ⌜*starea de fapt*⌝[3] universală *toți A sunt B*, cea generală *A-ul (in specie) este B*, cea singulară nedeterminată *un A este B* ș.a.m.d. Noi nu acordăm atenție nici intuiției individuale ce servește, de pildă, drept fundament pentru o reprezentare evidentă de ordinul gândirii, nici caracterelor de act ce formează intuiția sau se împlinesc în intuiția deja formată, ci tocmai acelor obiecte ale gândirii ce devin „vădite" odată ce actele respective se desfășoară având o asemenea bază intuitivă; tocmai *obiectele și stările de fapt*, luate în felul în care le ia actul însuși, sunt cele ce se bucură de atenția noastră. Și firește că *abstractizarea* – în cadrul căreia noi nu ne rezumăm nicidecum la a privi lucrurile

[1] În A nu este scris cursiv. În A urmează: ⌜care privite din punct de vedere fenomenologic sunt la rândul lor conținuturi⌝.

[2] În A nu este scris cursiv.

[3] În A nu este scris cursiv.

individuale intuitive (percepându-le cu o anumită atenție ș.a.m.d.), ci sesizăm dimpotrivă ceva de ordinul gândirii și al semnificației – nu presupune nimic altceva decât faptul că ne situăm la nivelul efectuării evidente a unor acte de gândire, de o formă sau de alta.

Sfera conceptului *unitar* de atenție este prin urmare atât de largă, încât ea cuprinde fără îndoială întregul domeniu al *vizării* intuitive și simbolice, așadar domeniul *reprezentării*, într-un sens precis delimitat, dar suficient de larg, încât să cuprindă în egală măsură atât intuiția cât și gândirea. ⌜În fond, conceptul de atenție se întinde atât cât se întinde însuși conceptul de *conștiință a ceva*⌝[1]. Prin urmare, dacă vrem să distingem un anumit tip de atenție, adică un anumit mod de privilegiere în cadrul sferei ⌜conștiinței⌝[2], va trebui să avem în vedere o distincție ce este independentă | de tipul de ⌜conștiință⌝[3] (de modul de [H 169] ⌜conștiință⌝[4]) despre care este vorba. Există ⌜„reprezentări“⌝[5] pe care le | efectuăm, fără a ne „concentra“ asupra [A 164] obiectelor lor, ci asupra obiectelor altor reprezentări.

| Dacă nu înțelegem faptul de „a remarca“ decât ca pe [B 165] un mod frust, ce nu comportă nici o descriere suplimentară, de a aduce în conștiință în chip distinct conținuturi

[1] În A: În loc de reprezentare am putea liniștiți să spunem „remarcare“ – dacă înțelegem acest cuvânt într-un sens la fel de larg, pe care ni-l permite limba însăși, fără a fi nevoie să extindem noi in chip artificial sfera expresiei. (Un alt sinonim ar putea fi conștiința, ce reprezintă firește o expresie cu foarte multe înțelesuri.)

[2] A: ⌜remarcării⌝.

[3] A: ⌜reprezentare⌝.

[4] A: ⌜reprezentare⌝.

[5] Ghilimelele lipsesc în A.

care altminteri se confundă într-o unitate a conștiinței, fie „evidențiindu-le“ noi ca atare, fie „găsindu-le“ astfel; dacă, de asemenea, negăm toate diferențele privitoare la modul de reprezentare, înțelegând atenția drept o funcție ce luminează ceva și se focalizează asupra a ceva, în cuprinsul perimetrului descris mai sus – atunci, prin toate acestea, nu facem decât să îngustăm în mod forțat concepte ce au un înțeles mai larg. Atâta doar că, procedând astfel, noi nu eliminăm defel această semnificație mai largă, ci ajungem mereu în cele din urmă să facem apel la ea. Confundând obiectul cu conținutul psihic, noi trecem cu vederea faptul că obiectele de care suntem conștienți nu se află pur și simplu *în* conștiință precum într-o cutie, de parcă le-am putea găsi pur și simplu acolo și nu am avea decât să recurgem la ele. Dimpotrivă, obiectele respective ⌜*se constituie*⌝[1] drept ceea ce sunt și înseamnă pentru noi de-abia în cadrul unor variate forme de intenție obiectuală. De asemenea, neglijăm faptul că există un concept *esențialmente* unitar ce cuprinde atât faptul de a sesiza un conținut psihic, așadar intuiția ⌜imanentă⌝[2] pură a acestuia, cât și percepția și imaginația externă a ceva ce nu există și nu poate nicicând să existe la nivelul imanenței, precum și cele mai înalte întruchipări ale gândirii, cu multiplele lor ⌜forme categoriale și cu formele de semnificație adecvate lor⌝[3]; este vorba de faptul că, indiferent dacă *intuim* ceva în modul percepției, al fanteziei sau al amintirii sau dacă *gândim* în forme empirice sau logic-matematice, noi

[1] În A este scris necursiv.

[2] A: ⌜internă⌝.

[3] Adăugat în B. *Cf. Adaosuri și corecturi* la ediția A: forme categoriale și forme de semnificație, adecvate acestora.

punem | în joc o *vizare*, o intenție îndreptată asupra unui [H 170] obiect⌜, adică o conștiință ce este conștiință a acelui obiect⌝. Simpla ocurență a unui conținut în cadrul psihicului nu înseamnă însă nicidecum că acel ceva ar fi vizat intențional. O atare vizare nu apare decât atunci când „remarcăm" conținutul respectiv, în așa fel încât, prin intermediul intenției îndreptate asupra sa, el devine o reprezentare. Definirea simplului fapt de a trăi un conținut drept reprezentare a conținutului respectiv și, în prelungirea acestei definiții, desemnarea tuturor conținuturilor trăite ca atare drept reprezentări, | constituie una dintre cele mai grave [A 165] falsificări conceptuale pe care le-a avut de suferit filozofia. | În orice caz, această confuzie este vinovată de nenumă- [B 166] rate erori din cadrul teoriei cunoașterii și al psihologiei. Dacă rămânem la conceptul intențional de reprezentare, singurul relevant în teoria cunoașterii și în psihologie, nu vom mai putea continua să considerăm că toate diferențele dintre reprezentări se reduc la diferențe ale „conținutului" reprezentat. Dimpotrivă, este evident că, în special în domeniul logicii pure, *fiecărei forme logice elementare îi corespunde un „mod propriu al conștiinței"*, sau un „mod propriu de reprezentare". Este drept că *orice nou mod de raportare intențională* afectează de fiecare dată, într-un anumit sens, *și obiectul*, acest nou mod de raportare nefiind altceva decât o nouă formă în care este „conștientizată"[1] tocmai obiectualitatea respectivă. Prin urmare, putem spune că orice diferență dintre reprezentări rezidă în obiectul reprezentării. În acest caz, însă, trebuie să ținem cont de faptul că *diferențele de la nivelul obiectului reprezentării,*

[1] A: ⌜gândită⌝.

adică de la nivelul obiectualității, sunt de două tipuri, și anume: diferențe ale *formei* ⌜*categoriale*⌝[1], pe de o parte, și, pe de alta, diferențe ale ⌜„*lucrului însuși*“⌝[2], de care putem fi conștienți[3] într-o multitudine de forme ⌜*drept*⌝[4] unul și același. Mai multe despre toate acestea în cercetările ce urmează.

[1] A: ⌜de semnificație⌝.
[2] În A fără ghilimele și nu este scris cursiv.
[3] A: ⌜care poate apărea⌝.
[4] În A nu este scris cursiv.

CAPITOLUL IV [H 171]

Abstractizarea și ideea „funcției de reprezentant"[a] (Repräsentation)

§ 24. Reprezentarea (Vorstellung) *generală înțeleasă ca artificiu ce ține de economia gândirii*

Ideea, destul de îndrăgită azi, de a înțelege conceptele și numele generale drept *simple artificii* ce își găsesc rostul din perspectiva unei economii a gândirii – și anume rostul de a ne permite să nu mai luăm în considerare toate lucrurile individuale în parte și să nu le mai numim în mod separat – constituie o eroare a cărei sursă se găsește în nominalismul medieval. Promotorii teoriei amintite consideră că, prin intermediul funcției pe care o îndeplinește conceptul, gândirea reușește să depășească limitele | ce [A 166] îi sunt trasate de | multitudinea de cazuri individuale pe [B 167] care ea nu le poate parcurge în mod integral; unei atare prestații economice a conceptului, gândirea îi datorează faptul că ea își poate atinge pe o cale indirectă țelul: acela de a ajunge la o cunoaștere pe care nu ar fi putut-o nicicând

[a] Am tradus, în genere, în capitolul de față termenul *Repräsentation* prin *funcția de reprezentant* sau *teoria reprezentațională*, în funcție de context, și nu prin echivalentul obișnuit – *reprezentare* –, pe care cititorul român nu l-ar fi putut distinge de actul de *reprezentare* (*Vorstellung*), ce apare și el frecvent aici. (n. tr.).

dobândi în mod direct. Conceptele generale ne dau posibilitatea de a privi lucrurile în „mănunchiuri", ca să spunem așa, și deci de a face dintr-*un* foc afirmații cu privire la întregi clase, adică cu privire la nenumărate obiecte deodată, fără să mai trebuiască să apercepem și să judecăm fiecare obiect în parte.

Cel care a introdus această idee în filozofia modernă a fost John Locke. Astfel, el spune în frazele finale ale celui de-al treilea capitol al cărții a III-a din *Essays* următoarele: „...*that men making abstract ideas, and settling them in their minds with names annexed to them, do thereby enable themselves to consider things, and discourse of them as it were in bundles, for the easier and readier improvement and commu-*
[H 171] *nication of their | knowledge; which would advance but slowly were their words and thoughts confined only to particulars.*"*

Această expunere se dovedește absurdă dacă ne gândim că în lipsa semnificațiilor generale nu se poate face nici o afirmație, așadar nici măcar una de ordin individual, căci pe baza unor simple reprezentări individuale directe nu mai poate fi vorba, într-un sens logic pertinent, despre

* ⸢Faptul că oamenii își fac idei abstracte, fixându-le în mințile lor și anexându-le nume, le permite să ia în considerare lucrurile și să le discute, cum ar veni, în mănunchiuri, facilitând astfel progresul și comunicarea cunoașterii dobândite; aceasta ar înainta doar cu foarte mare greutate dacă cuvintele și gândurile lor s-ar reduce la lucrurile particulare.⸣ *Cf.* și finalul citatului din § 9 al acestei Cercetări, p. [127][i]. Între cei mai recenți, îl menționez și pe Rickert, „Zur Theorie der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" / „Despre teoria formării conceptelor în științele naturii", *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie*, XVIII.

[i] În A: ⸢p. [126]⸣.

gândire, judecată sau cunoaştere. Adecvarea cea mai desăvârşită a intelectului uman la multitudinea de lucruri individuale, precum şi posibilitatea de a desfăşura cu adevărat şi fără nici un efort orice apercepţie adecvată de ordin individual, nu ar face ca gândirea să devină superfluă. Căci, performanţele la care am putea ajunge pe această cale nu sunt nicidecum performanţele proprii gândirii.

Pe calea intuiţiei nu putem, de pildă, descoperi nici o lege. Se prea poate ca o cunoaştere a legităţilor să ajute la conservarea unor fiinţe dotate cu raţiune; se prea poate, de asemenea, ca legile să regleze într-o manieră utilă modul în care se formează aşteptările şi reprezentările noastre intuitive legate de ele şi, de asemenea, să le regleze într-o manieră mult mai convenabilă decât ar putea-o face traseele naturale ale asocierii. Însă acest || raport dintre funcţia de gândire şi ideea conservării fiinţei gânditoare – în cazul nostru: a omenirii – ţine de antropologia psihică şi nu de critica cunoaşterii. Acţiunea legii, înţeleasă ca unitate ideală, este aceea de a cuprinde în chip *logic* – prin intermediul semnificaţiei generale a unei afirmaţii – nenumărate cazuri particulare, iar acest lucru nu poate să-l facă nici o intuiţie, fie ea şi intuiţia atotcuprinzătoare a divinităţii. Căci a intui este altceva decât a gândi. Fireşte că desăvârşirea gândirii rezidă în gândirea intuitivă, înţeleasă ca „gândire propriu-zisă“, respectiv în cunoaştere, în cazul căreia intenţia proprie gândirii a fost satisfăcută, cum am putea spune, de intuiţie. Însă, în urma scurtelor noastre consideraţii din capitolul precedent, este limpede că toate aceste raporturi suferă o răstălmăcire de proporţii în cazul în care intuiţia – înţeleasă în sensul obişnuit ca act propriu sensibilităţii interne şi externe – este considerată a fi adevărata funcţie

[A 167]
[B 168]

[H 173] intelectuală, în timp ce gândirea | de ordin ⌜conceptual⌝[1] nu ar avea decât sarcina de a surmonta limitele prea înguste ale primeia, cu ajutorul unor soluții menite să ne scutească de un număr prea mare de intuiții. Este drept că intuiția divină atotcuprinzătoare are pentru noi sensul unui ideal logic; însă acest lucru se datorează faptului că îi atribuim lui Dumnezeu, odată cu intuiția atotcuprinzătoare, și atotștiința, adică o gândire și o cunoaștere atotcuprinzătoare. Ni-l reprezentăm prin urmare pe Dumnezeu ca pe un intelect care nu se exercită doar la nivelul intuiției, ci care în același timp conferă intuițiilor sale o formă categorială, legându-le într-o manieră sintetică și găsind, în cele din urmă, în aceste intenții legate și formate, împlinirea ultimă a intențiilor sale de gândire, ce realizează idealul atotcunoașterii. Va trebui de aceea să spunem că țelul nostru, adică cunoașterea veritabilă, nu constă nicidecum în simpla intuiție, ci în intuiția adecvată ce a căpătat o formă categorială, fiind astfel perfect conformă gândirii, sau, invers, în gândirea ce își extrage evidența din cuprinsul intuiției. Orice economie a gândirii, înțeleasă ca o economie a cunoașterii, își are sensul, și de asemenea domeniul, în sfera acelei cunoașteri ce ține de ordinul gândirii.*

[A 168]
[B 169] *§ 25. Dacă „funcția generală de reprezentant“* (allgemeine Repräsentation) *poate servi drept caracteristică esențială a ⌜reprezentărilor⌝[2] generale* (allgemeine Vorstellung)

Concepția prezentată mai sus, potrivit căreia conceptele generale ar fi doar niște artificii ce țin de economia

[1] A: ⌜reprezentativ⌝.

* *Cf.* și *Prolegomene la logica pură*, cap. IX.

[2] În cuprinsul din A: ⌜reprezentării⌝.

gândirii, capătă un contur mai precis odată cu teoria *reprezentațională* (*Theorie der Repräsentation*). Apărătorii acestei teorii consideră că în realitate nu există decât reprezentări (*Vorstellungen*) particulare intuitive, în cadrul lor desfășurându-se de asemenea toate procesele de gândire. Însă, din cauza neputinței sau a comodității noastre, noi înlocuim reprezentările pe care ar trebui să le efectuăm cu anumite alte reprezentări, ce funcționează drept *substitut* (*Stellvertreter*) al lor. Acest artificiu ingenios, ce constă în faptul că o reprezentare particulară *își asumă funcția generală de reprezentant* (allgemeine Repräsentation) *al unei întregi clase*, ne permite să ajungem la aceleași rezultate la care am ajunge dacă reprezentările propriu-zise ar fi cu adevărat prezente sau, mai precis, la rezultate chiar mai concentrate, în măsura în care ele cuprind la un loc | toate rezultatele individuale [H 174]
pe care le-am putea obține pe baza reprezentărilor reale.

Firește că teoria amintită este atinsă și ea de obiecțiile noastre de mai sus. Ideea reprezentațională (*der Gedanke der Repräsentation*) joacă însă un rol important și în acele teorii ale abstractizării care nu pun prea mare preț – sau nu pun deloc – pe valoarea pe care o are o atare funcție de substitut (*stellvertretende Funktion*) din punct de vedere al economiei gândirii. Ne putem, astfel, întreba dacă ideea respectivă, desprinsă de acele teorii aflate sub semnul ideii de „economie a gândirii", nu poate servi cu folos unei caracterizări de esență a semnificațiilor generale. Termenul de „reprezentare" (*Repräsentation*) este, în orice caz, unul echivoc și variabil. Fără îndoială că ⌜putem cuteza să folosim expresia respectivă⌝[1], spunând că numele general

[1] A: ⌜putem să spunem pe bună dreptate⌝.

sau intuiția individuală, cu rol fondator, sunt „reprezentanți“[1] (*Repräsentant*) ai unei clase. Însă trebuie să analizăm cu atenție dacă nu cumva diferitele sensuri ale acestui cuvânt se amestecă între ele, făcând ca întrebuințarea sa drept o caracteristică nu numai să nu servească în fapt clarificării, ci, dimpotrivă, să încurce lucrurile mai rău, favorizând anumite teorii eronate.

Potrivit expunerilor noastre de mai sus, aspectul esențial ce distinge reprezentările generale (indiferent dacă prin aceasta înțelegem aici intențiile de semnificare generale sau împlinirea de semnificație ce le corespunde) de reprezentările individuale intuitive nu poate || consta într-o simplă [A 169] [B 170] diferență de ordinul funcției psihologice, adică o diferență ce ține de rolul pe care îl joacă reprezentările individuale ale sensibilității noastre interne și externe în cadrul întregului proces al vieții noastre psihice. Astfel, nu va mai fi nevoie să ne confruntăm cu diferitele expuneri ale teoriei reprezentaționale (*Repräsentation*) ce nu vede aici decât o anumită funcție psihologică, fără să se intereseze câtuși de puțin de faptul, fundamental din punct de vedere fenomenologic, că avem de-a face în cazul generalului cu un mod aparte al conștiinței, ce conferă oricărei experiențe a exprimării și gândirii generalului întreaga ei configurație specifică. Acest punct, de importanță crucială, este uneori atins în treacăt de unii cercetători, prin anumite afirmații disparate ce trădează faptul că dimensiunea fenomenologică nu le este întru totul străină. Se prea poate ca mulți dintre teoreticienii domeniului aflat în discuție să răspundă observațiilor noastre arătând că lucrurile asupra cărora

[1] Ghilimelele lipsesc în A.

insistăm noi reflectă întocmai cele susținute de ei. Este adevărat, ar spune ei, că funcția | de reprezentant (*repräsentative Funktion*) pe care o are o anumită reprezentare se anunță prin intermediul unui caracter fenomenal aparte; însă, cu toate acestea, reprezentarea generală nu este nimic altceva decât o reprezentare individuală ce se prezintă având *o altă tentă*. Astfel, noi luăm o reprezentare intuitivă *ca având tenta de reprezentant* al unei întregi clase de lucruri individuale asemănătoare între ele. Însă toate concesiile amintite nu ne servesc la nimic, atâta timp cât aspectul cel mai important din punctul de vedere al logicii și al criticii cunoașterii este tratat ca un simplu adaos insignifiant ce se adaugă intuiției individuale, fără a produce nici o schimbare decisivă în conținutul descriptiv al trăirii. Este adevărat că, astfel, caracterul specific de act ce animă expresia lingvistică și imaginea menită ilustrării, conferindu-le un conținut de gândire, nu este trecut cu totul cu vederea, însă, cu toate acestea, el nu este considerat demn de a i se acorda un interes descriptiv special. Punând în joc, ⌜în modul cel mai superficial⌝[1], ideea funcției de reprezentant (*Repräsentation*), teoreticienii amintiți consideră problema ca și rezolvată. În schimb, procedând astfel, ei nu pot ajunge nicidecum la conștiința faptului că tocmai acest caracter de act și caracterele de act similare lui sunt cele de care se leagă întreaga dimensiune a logicului și că, atunci când vorbim în sens logic de „reprezentări“, de „judecăți“ și de variatele lor forme, actele de acest tip sunt cele care determină cu adevărat conținutul respectivelor concepte. Ei neglijează, astfel, un fapt ce ține de însăși esența imanentă [H 175]

[1] A: ⌜într-un mod nu tocmai clar⌝.

[B 171] a unor atare caractere de act: ele sunt | moduri de „conștiință a generalului“, astfel încât toate tipurile de generalitate pe care le vizăm în mod intențional și de ale căror forme și legități se ocupă logica nu ajung să fie date cu adevărat decât prin intermediul unor atari tipuri de caractere intenționale ce le corespund. De asemenea, ei omit faptul că deși intuițiile individuale stau într-un anumit [A 170] sens | la baza noilor acte de reprezentare, efectuate prin intermediul gândirii (fie ele reprezentări „simbolice“ sau „propriu-zise“) și construite pe temelia lor, ele însele, cu intenția sensibilă și intuitivă proprie lor, nu intră nicidecum în conținutul gândului respectiv. Iar, din această cauză, din componența gândului însuși lipsește de fapt tocmai acel ceva pe care îl presupune ideea funcției de reprezentant (*Repräsentation*) și pe care îl au cu precădere în vedere apărătorii teoriei reprezentaționale (*Repräsentationstheorie*).

§ 26. Continuare. Diferitele modificări ale conștiinței generalului și intuiția sensibilă

Ar putea fi de folos să dezvoltăm mai îndeaproape chestiunile amintite. Acea nouă apercepție prin intermediul [H 176] căreia un nume sau o imagine dobândește un caracter | reprezentativ (*repräsentativer Charakter*) constituie, după cum am subliniat mai sus, un act de reprezentare de un nou tip. Odată cu aceasta, se produce la nivelul semnificării (și nu doar la nivelul semnificațiilor generale) un nou mod al vizării intenționale, diferit de simpla intuiție proprie „simțului intern“ sau „extern“, având un cu totul alt sens și, adesea, un cu totul alt obiect decât cel vizat

în cadrul simplei intuiții. Conținutul acestei noi intenții este și el (după cum am observat deja în treacăt cu alt prilej)* un altul, prezentând multiple diferențieri la nivelul esenței lui descriptive, în funcție de rolul pe care îl joacă din punct de vedere logic numele general și de contextul de semnificație în care apare și la a cărui configurare el contribuie. Acum, noi nu mai vizăm în mod frust obiectul intuitiv de ordin individual, așa cum apare el, ci fie specia în unitatea ei ideală (de pildă *gama do*, *numărul 3*), fie clasa înțeleasă ca totalitate a obiectelor individuale ce participă la general (*toate sunetele acestei game*; sau formal: *toți A*), fie un individual nedeterminat | al speciei (*un A*) [B 172]
sau al clasei (*unul dintre A*), fie un lucru individual intuitiv anume, conceput ca purtător al atributului respectiv (*acest A de aici*) etc. Fiecare asemenea modificare schimbă „conținutul“ sau „sensul“ intenției; cu alte cuvinte, odată cu fiecare pas se schimbă ceea ce ⌜*logica*⌝[1] numește ⌜„reprezentarea“⌝[2] – | adică obiectul reprezentat, așa cum este el con- [A 171]
ceput și vizat în mod logic. Este absolut indiferent dacă intuiția de ordin individual care însoțește toate aceste modificări rămâne aceeași sau se modifică la fiecare pas; reprezentarea logică se modifică doar atunci când se modifică intenția însăși (sensul expresiei) și rămâne neschimbată atâta timp cât intenția este aceeași. Nu mai este nevoie să subliniem aici faptul că o atare intuiție cu rol fondator poate să și lipsească cu desăvârșire.

* *Cf.* sus, capitolul III, § 16, pp. [147][i] și urm.
[i] În A: [146].
[1] În A nu este scris cursiv.
[2] Ghilimelele lipsesc în A.

Diferența de la nivelul „apercepției", fie ea sensibilă sau de ordinul gândirii, este una esențială; nu avem nicidecum de-a face cu un caz similar celui în care, de pildă, apercepem „același obiect" mai întâi drept o figurină de ceară, iar apoi (căzând pradă iluziei) drept o persoană vie,
[H 177] căci în cazul nostru | nu avem de-a face cu două forme de apercepție individual-intuitivă care își iau locul una alteia. Nu trebuie să ne înșele aici nici faptul că în cadrul diferitelor forme pe care le îmbracă la nivelul gândirii reprezentarea individualului, a unei mulțimi sau a totalității, intenția proprie noii reprezentări se poate îndrepta și asupra unor particularități *individuale* (asupra unuia, a mai multora sau a tuturor indivizilor ce țin de o anumită specie). Căci, caracterul noii intenții, și astfel conținutul ei de semnificație, este în chip evident cu totul altul decât în cazul oricărei reprezentări intuitive (sensibile). A te referi la *un A* este cu totul altceva decât a-ți reprezenta intuitiv un *A* (fără a și gândi *un A*), și iarăși altceva este să te referi la el prin intermediul unei numiri și a unei semnificații directe, așadar prin intermediul unui nume propriu. Reprezentarea *un om* este diferită de reprezentarea *Socrate* și, de asemenea, fiecare dintre acestea este diferită de reprezentarea *omul Socrate*. Reprezentarea *unii A* nu este o sumă de intuiții ce au drept obiect pe unii sau pe alții dintre *A*, nefiind nici un act sumativ ce ar cuprinde intuițiile de ordin intuitiv, date în mod primar, în cadrul unei singure reprezentări (chiar dacă acest mod
[B 173] de | unificare și corelatul ei obiectual, adică suma, reprezintă deja un act complex care trece dincolo de sfera intuiției sensibile). Iar, în cazul în care avem la bază asemenea intuiții ce servesc exemplificării, lucrurile individuale ce

ne apar în chip sensibil și întregul pe care îl formează ele nu sunt nicidecum ceea ce avem noi în vedere; noi avem în vedere tocmai *„unii"* *A*, iar acest lucru nu poate fi intuit în cadrul nici unei sensibilități, fie ea internă sau externă. | Similar se întâmplă și cu alte forme generale de semnificație, precum formele ce exprimă numărul, de pildă *doi* sau *trei*, sau precum formele de totalitate, de pildă *toți A*. Totalitatea este reprezentată aici în sens logic, așa cum se întâmplă atunci când înțelegem expresia *toți A* și o folosim conform sensului ei. Totalitatea este reprezentată așadar în chipul unui gând unitar, și doar astfel, sau într-o formă împlinită de intuiția corespunzătoare, poate ea, în genere, să ajungă la conștiință. Căci de intuit nu putem intui decât un „acesta de aici" sau un „acela de acolo". Indiferent câte lucruri individuale am parcurge cu acest prilej și oricât de mult le-am aduna, în cel mai bun caz am putea, dacă am reuși într-adevăr să epuizăm sfera conceptului respectiv, să ni-i reprezentăm pe toți *A*, dar nu ne-am reprezenta *toți A*, așadar nu am efectua reprezentarea logică amintită. Însă, odată ce avem reprezentarea amintită, ea poate să necesite o intuiție. Din partea unei atare intuiții sperăm să obținem o clarificare pe care ea ne-o poate într-adevăr oferi. Însă vedem limpede că prin simpla intuire sensibilă a obiectualității reprezentate, în speță a diferiților *A*, nu ne este adus în fața ochilor „ceea ce avem de fapt în vedere". În schimb, intenția | proprie gândirii trebuie să se raporteze, în modul pe care îl pretinde forma și conținutul ei, la intuiție, pentru a fi împlinită prin intermediul ei. Astfel ia naștere un act complex ce are avantajul clarității și al evidenței, fără a înlătura însă gândirea și fără a-i substitui o simplă imagine.

[A 172]

[H 178]

Trebuie să ne mulțumim deocamdată cu aceste sugestii provizorii și destul de superficiale. Pentru a clarifica diferența dintre gândire și intuiție, dintre reprezentarea propriu-zisă și cea improprie, vom întreprinde în ultima cercetare a cărții de față analize cuprinzătoare. Cu acest
[B 174] prilej vom putea scoate la lumină un nou concept | de intuiție, diferit de cel obișnuit, al intuiției sensibile.

§ 27. Sensul legitim pe care îl poate avea ideea unei „funcții generale de reprezentant" (allgemeine Repräsentation)

În urma considerațiilor de mai sus, ne va fi destul de greu să acceptăm vechea și îndrăgita idee cu privire la funcția reprezentativă (*repräsentative Funktion*) a semnelor generale și a imaginilor intuitive. Datorită echivocității
[A 173] ei, ea nu este capabilă – sau cel puțin nu în | interpretarea care i se dă de obicei – să clarifice caracterul propriu acelei gândiri ce are de-a face cu formele generale.

Caracterul general al reprezentărilor rezidă, potrivit ideii amintite, în natura generală a funcției de reprezentant (*Repräsentation*). Dacă am putea să vedem în aceasta din urmă o nouă modalitate a conștiinței ce se produce pe baza intuiției sau, mai precis, să o vedem drept una dintre acele variate modificări în cadrul cărora conștiința generalității este caracterizată fie drept conștiință a speciei, fie drept conștiință a singularului sau a multitudinii nedeterminate etc. – atunci totul ar fi în regulă. Ideea unei funcții reprezentative a imaginii intuitive ar putea fi atunci folosită, în măsura în care imaginea intuitivă nu ne prezintă decât un singur exemplar al speciei

respective, funcționând cu toate acestea drept reper al unei conștiințe de ordin conceptual clădite pe ea. Astfel, prin intermediul ei se realizează o intenție îndreptată asupra speciei ca atare, sau asupra totalității obiectelor din sfera acesteia, sau asupra unui exemplar nedeterminat al ei etc. Iar, în ceea ce privește obiectul propriu actului, obiectul intuiției ar putea el însuși să fie desemnat drept reprezentant (*Repräsentant*) al speciei, al clasei, al individualului nedeterminat etc. avute în vedere.

Aceste lucruri, valabile cu privire la imaginile intuitive menite ilustrării, sunt valabile și cu privire la *nume*, atunci când, fără să se bucure de sprijinul nici unei ilustrări, ele funcționează în mod | „reprezentativ“. Așa cum conștiința [H 179] semnificației se poate dezvolta și pe baza unei ilustrări inadecvate, care, în definitiv, este cât se poate de departe de o exemplificare propriu-zisă, ea se poate dezvolta și pe baza simplelor nume. Numele este un reprezentant; asta nu înseamnă nimic altceva decât faptul că apariția sa fizică este purtătoarea | intenției de semnificare ce îi corespunde, vizând obiectul de ordin conceptual. [B 175]

O atare concepție nu ar putea fi însă niciodată împărtășită de către nominalism. Căci, înțeleasă astfel, gândirea nu se mai reduce la un comerț exterior cu numele și cu ideile singulare sau chiar la niște mecanisme inconștiente de tip asociativ, care fac să răsară numai obiecte individuale în locul generalului, așa cum într-o mașină de calculat totul se dizolvă în cifre. Dimpotrivă, în felul acesta ajungem la ideea unei reprezentări conceptuale distincte din punct de vedere descriptiv de reprezentarea intuitivă | [A 174] (înțeleasă ca intenție îndreptată direct asupra obiectului ce apare): o vizare de un tip cu totul și cu totul nou, de

care țin, potrivit înseși esenței lor, forme precum *unul* și *mai mulți*, *doi* și *trei*, *ceva în genere*, *toți* ș.a.m.d. Iar printre ele se găsește și ⌜*acea*⌝[1] formă, în cuprinsul căreia se constituie ⌜*specia*⌝[2] ca ⌜*obiect reprezentat*⌝[3], pentru a putea funcționa astfel ca subiect al unor predicații și atribuiri posibile.

§ 28. *Funcția de reprezentant* (Repräsentation) *înțeleasă prin prisma ideii de substitut* (Stellvertretung). *Locke și Berkeley*

În cadrul teoriilor cu privire la abstractizare apărute de-a lungul timpului, ideea funcției generale de reprezentant (*allgemeine Repräsentation*) nu are însă conținutul descris mai sus, singurul care este îndreptățit și pentru care, de altfel, denumirea de „reprezentare" (*Repräsentation*) este destul de nepotrivită. Dimpotrivă, teoreticienii amintiți au în vedere faptul că *semnul funcționează drept substitut* (Stellvertreter) *al obiectului desemnat*.

Locke însuși acorda deja ideii de substitut, înțeleasă astfel, un rol esențial în contextul teoriei sale privitoare la ideile abstracte, și tocmai de la el au preluat această idee, în propriile lor teorii asupra abstractizării, Berkeley și cei care i-au urmat. Astfel, putem citi la Locke*: „*It is*
[H 180] *plain*[...], *that general and universal belong not to the* | *real existence of things; but are the inventions and creatures of the understanding, made by it for its own use, and* concern only Signs, whether words or ideas. *Words are general* [...]

[1] În A nu este scris cursiv.
[2] În A nu este scris cursiv.
[3] În A nu este scris cursiv.
* *Essay*, B, III, cap. III, secț. 11.

when used for signs of general ideas, and so | are applicable indifferently to many particular things: and ideas are general when they are set up as the representatives of many particular things; [...] *their general nature being nothing but the capacity they are put into by the understanding, of* signifying or representing many particulars; *for the signification they have is nothing but a relation, that, by the mind of man, is added to them.*“[a] [B 176]

Atacurile intense pe care le îndreaptă Berkeley împotriva teoriei lui Locke privesc „ideile“ sale „abstracte“; însă aceeaşi | funcţie reprezentativă (*repräsentative Funktion*) [A 175] pe care o acordă Locke acestora este transferată de Berkeley asupra ideilor particulare, prezente în cazul reprezentărilor generale, respectiv asupra numelor generale, luate în şi pentru sine. Aş vrea să amintesc următoarea expunere din introducerea la *Principiile cunoaşterii omeneşti*: „Dacă vrem să asociem un anumit sens cuvintelor noastre şi să nu vorbim decât despre ceea ce putem concepe, atunci trebuie, cred, să recunoaştem, că *o idee care, luată în şi*

[a] Este limpede că generalul şi universalul nu ţin de existenţa reală a lucrurilor; ci ele sunt invenţia şi creaţia puterii noastre de înţelegere, făcute de aceasta pentru uzul ei propriu şi neavând în vedere nimic altceva decât semne, fie acestea cuvinte sau idei. Cuvintele sunt generale, [...] atunci când sunt folosite drept semne ale unor idei generale, putând fi astfel aplicate în chip indiferent la o mulţime de lucruri particulare: iar ideile sunt generale, atunci când sunt luate drept reprezentante ale mai multor lucruri particulare; [...] natura lor generală nefiind altceva decât rolul care le este acordat de către puterea noastră de înţelegere, şi anume acela de a semnifica sau de a fi reprezentantul mai multor lucruri particulare; căci, semnificaţia pe care o au ele nu este nimic altceva decât o relaţie pe care le-o adaugă mintea omului.

pentru sine, este o idee particulară devine *generală* prin faptul că *este folosită pentru a reprezenta* (repräsentieren) *toate celelalte idei particulare de același fel* sau, altfel spus, ea este folosită pentru a figura în locul acestora. Pentru a clarifica acest lucru printr-un exemplu: imaginați-vă că un geometru ar vrea să demonstreze cum anume trebuie despărțită o linie în două segmente egale. El desenează o linie neagră de lungimea unui țol; această linie, care luată în și pentru sine este o linie particulară, este cu toate acestea, în privința a ceea ce desemnează, generală, întrucât, în felul în care este folosită aici, ea ține locul tuturor celorlalte linii, indiferent ce particularități vor fi având ele, astfel încât cele demonstrate cu privire la ea sunt demonstrate cu privire la toate liniile sau, cu alte cuvinte, cu privire la o linie în genere. Așa cum linia devine generală prin faptul că este folosită ca semn, la fel și denumirea de *linie*, care luată în și pentru sine este particulară, a devenit generală prin faptul că este folosită ca semn. Și așa cum generalitatea acelei idei nu constă în faptul că ea este semnul unei linii abstracte
[H 181] sau generale, ci în acela că ea este *semnul* | *tuturor liniilor*
[B 177] *drepte particulare* ce | pot exista, trebuie să acceptăm că termenul de linie își datorează generalitatea aceleiași cauze, anume faptului că desemnează în chip indistinct diferite linii particulare."*

„Din câte pot eu înțelege, generalitatea nu constă în
[A 176] natura sau conceptul (*nature or* | *conception*) absolut și pozitiv al ceva, ci în raportul în care se află ceva cu alte lucruri particulare pe care le desemnează sau al căror substitut

* Citez (cu mici abateri) după traducerea lui Ueberweg, pp. 9 și urm. (§ 12).

este, și tocmai din această cauză numele, lucrurile sau conceptele*, care, potrivit propriei lor naturi, sunt particulare, devin generale."**

„Se pare [...] că un cuvânt devine general prin faptul că este folosit ca semn nu al unei idei abstracte și generale, ci al mai multor idei particulare, sugerându-le intelectului pe toate fără a o prefera pe nici una dintre ele (*any of which one it indifferently suggests to the mind*). Dacă se spune de pildă: *schimbarea care are loc la nivelul mișcării este direct proporțională cu forța utilizată* sau: *tot ceea ce are întindere este divizibil*, atunci aceste reguli ale mișcării și ale extensiei trebuie înțelese în generalitatea lor; dar asta nu înseamnă că ele stârnesc în intelectul meu reprezentarea unei mișcări, lipsite de un corp aflat în mișcare sau lipsit de o anumită direcție și viteză[...], ci, doar că, indiferent ce mișcare aș avea sub ochi, fie ea lentă sau rapidă, | verticală, orizontală [B 178]
sau oblică, fie ea proprie acestui obiect sau aceluia, axioma respectivă se atestă în mod indistinct. Și la fel se atestă

* *Things or notions*. Se știe că, pentru Berkeley, „lucrurile" nu sunt nimic altceva decât complexe de „idei". Prin *notions* însă, el are în vedere reprezentările care se referă la intelect și la activitățile sale, precum și reprezentările ale căror obiecte „includ" asemenea activități, așa cum se întâmplă în cazul tuturor relațiilor. Aceste reprezentări, pe care Berkeley le distinge în chip fundamental de ideile sensibile și pe care nu vrea să le numească idei (*cf.* sec. 142), sunt așadar echivalentele „ideilor reflecției" de care vorbește Locke, ele cuprinzând atât ideile pure ale reflecției, cât și pe cele mixte. De altfel, este imposibil de precizat într-o manieră clară și unitară în ce anume constă conceptul de *notion* al lui Berkeley.

** *Idem*, § 15, p. 12.

și cealaltă propoziție, cu privire la orice extensie particulară [...]“*

[H 182] ## *§ 29. Critica teoriei reprezentaționale a lui Berkeley*

În fața celor prezentate mai sus, putem aduce următoarele obiecții. Afirmația lui Berkeley potrivit căreia ideea
[A 177] particulară | este folosită ca reprezentant[a] al tuturor celorlalte idei particulare de acel tip nu poate avea, dacă acordăm atenție înțelesului normal al cuvântului „reprezentant“, nici un sens sustenabil. Căci vorbim de un „reprezentant“ atunci când un obiect preia sarcinile de care ar fi trebuit să se achite un altul (sau se face obiectul unor acțiuni pe care ar fi trebuit să le suporte un altul). Astfel, avocatul împuternicit se ocupă, în calitate de reprezentant, de afacerile clientului său, ambasadorul își reprezintă conducătorul, simbolul algebric reprezintă, în calitate de prescurtare, o expresie algebrică complexă etc. Se întâmplă, oare, și în cazul nostru ca reprezentarea individuală, pe care o trăim în mod viu în momentul de față, să aibă o funcție reprezentativă, preluând o însărcinare de care ar fi trebuit să se achite o altă idee particulară sau chiar toate ideile

* *Idem*, § 11, pp. 8 și urm. (*cf. The Works of* G. Berkeley *by* A. C. Fraser, p. 144).

[a] În paragraful de față, Husserl folosește cu precădere termenul de *Stellvertretung* și nu de *Repräsentation.* Dat fiind însă faptul că cei doi termeni au fost echivalați în paragraful precedent, precum și faptul că Husserl se referă la diferite forme uzuale ale lui *Stellvertretung* (cazul avocatului, al ambasadorului etc.), pentru care în limba română se folosește tocmai termenul de „reprezentant“, am preferat aici, de dragul clarității textului, să traducem prin „reprezentant“ și nu prin „substitut“ (n. tr.).

particulare ale unei clase? Potrivit spuselor lui Berkeley, fără îndoială; dar de fapt nici nu poate fi vorba de așa ceva. Este evident că sarcina, ce revine prezentei idei particulare, este una de care *ar putea* să se achite *la fel de bine* oricare alta; cu alte cuvinte, oricare altă reprezentare ar putea servi la fel de bine drept bază a abstractizării, adică drept fundament intuitiv al semnificației generale. Prin urmare, ideea funcției de reprezentant (*Stellvertretung*) ia naștere doar datorită următoarei *reflecții*: din moment ce toate ideile particulare sunt la fel de bune pentru a ocupa această funcție, înseamnă că, deși noi am ales-o pe una dintre ele, oricare alta s-ar fi putut afla în locul ei, și invers. De fiecare dată când se întâmplă să ne actualizăm în mod intuitiv o semnificație generală, reprezentarea respectivă este o reprezentare posibilă a semnificației, nu însă una reală, măcar și pentru faptul | că ea însăși presupune încă [B 179] acel concept general pe care ar fi trebuit să-l înlocuiască. Din această cauză, ideile particulare nu sunt decât reprezentanți posibili, nu și reali, ai celorlalte idei particulare de tipul lor.

Berkeley, în schimb, ia foarte în serios ideea funcției de reprezentant (*Stellvertretung*). El se sprijină în acest sens, pe de o parte, pe semnificația enunțului general și, pe de altă parte, pe rolul pe care îl joacă figura desenată în cadrul unei demonstrații geometrice. Primul aspect se regăsește în citatul, reprodus mai sus, din § 11 al „Introducerii“ la *Principiile* sale. Atunci când emitem judecata *tot ceea ce are întindere este divizibil*, vrem să spunem că orice lucru de acest tip, pe care îl vom lua în considerare, se va dovedi divizibil. Numele | general (respectiv ideea par- [A 178] ticulară care îl însoțește) servește, potrivit sensului însuși

[H 183] al | propoziției, drept reprezentant al fiecărui lucru extins în parte, oricare va fi fiind el – așadar, prin intermediul ideii particulare date „îi sunt sugerate intelectului într-o manieră indiferentă“ toate celelalte idei particulare din clasa „lucrurilor extinse“.

Problema este însă aceea că Berkeley confundă aici două lucruri esențial distincte:

1. Semnul (fie el nume sau idee particulară) are rolul de reprezentant (*Repräsentant*) al oricărui lucru individual din cuprinsul sferei acelui concept, el sugerând (*suggests*) chiar, potrivit lui Berkeley, reprezentarea (*Vorstellung*) lor;

2. semnul are semnificația, adică sensul: *toți A* sau *un A, oricare ar fi el.*

În privința celui de-al doilea punct, nici nu poate fi vorba de un reprezentant (*Repräsentation*) în sensul unui substitut (*Stellvertretung*). Unul sau mai mulți *A* pot fi sugerați sau reprezentați în mod deplin intuitiv; însă lucrul individual pe care tocmai ⌜îl am în fața ochilor (fără să îl vizez în mod special)⌝[1] nu mă trimite la nici un alt lucru individual căruia ar avea rolul să îi țină locul (*Ersatz*), darămite la toate lucrurile individuale de acel tip. Într-un cu totul alt sens spunem că ne reprezentăm sensul expresiilor „toți *A*“ sau „oricare *A*“, atunci când ni le *reprezentăm prin intermediul gândirii*. Conștiința lui *toți A* se realizează dintr-un foc, în cuprinsul unui singur act specific și omogen, un act care nu are cu nici un chip părți componente care s-ar referi la toți acei *A* individuali, și care nu poate fi nicidecum produs prin însumarea sau împletirea unor acte particulare sau a unor sugestii particulare, și nici

[1] A: ⌜îl privesc⌝.

înlocuit prin intermediul unor asemenea acte. Prin „conținutul" său, | adică prin sensul său înțeles în mod ideal, [B 180] actul respectiv se referă într-adevăr la fiecare termen din cuprinsul sferei sale. Însă acest lucru nu se întâmplă în mod real, ci tocmai în mod ideal, adică logic. Tot ceea ce spunem cu privire la toți *A*, așadar în cadrul unei propoziții unitare de forma *toți A sunt B*, este în chip evident și *a priori* valabil cu privire la orice A_0 *anume*, luat în parte. Această deducție de la general la individual poate fi efectuată cu fiecare caz în parte, astfel încât predicatul *B* poate fi afirmat în mod legitim din punct de vedere logic cu privire la A_0. Însă tocmai de aceea judecata generală nu cuprinde în sine în chip real judecata particulară (indiferent dacă vrem să înțelegem acest lucru într-un mod | psi- [A 179] hologic sau într-unul ⌜fenomenologic⌝[1]), și nici reprezentarea generală nu cuprinde reprezentarea individuală pe care o subsumează; prin urmare, nu avem de-a face aici cu un „mănunchi" de raporturi de substituție (*Stellvertretungen*). În fond, este suficient să amintim caracterul infinit pe care îl are sfera tuturor conceptelor generale „pure" | [H 184] (adică cele ce nu conțin nici o teză empirică de existență) precum număr, formă spațială, culoare, intensitate, pentru a arăta că o asemenea interpretare este un nonsens.

§ 30. Continuare. Argumentul lui Berkeley, inspirat de procedeele folosite în demonstrația geometrică

În al doilea rând, Berkeley se referă la acea *linie desenată*, care îi servește geometrului în cadrul demonstrației

[1] A: ⌜descriptiv⌝.

sale. Și aici (ca de altfel pretutindeni) Berkeley se lasă furat de înclinația sa specific empiristă de a da întâietate pretutindeni individualului ⌜ce poate fi intuit în mod sensibil⌝[2] în dauna ⌜obiectelor propriu-zise ale gândirii⌝[1]. Acest lucru reiese în chip limpede din faptul că el înțelege cazul particular sensibil (sau mai degrabă analogul de ordin sensibil al cazului particular de ordin ideal), ce nu are decât un rol ajutător în cadrul gândirii matematice, drept *subiect propriu-zis* al demonstrației geometrice, de parcă demonstrația s-ar duce cu privire la linia desenată pe hârtie sau cu privire la triunghiul de cretă de pe tablă, și nu cu privire la dreaptă sau la triunghi, luate ca atare sau „în genere“. Puțin mai sus* am încercat deja să corectăm această concepție greșită, arătând că demonstrația nu este condusă de fapt cu privire la individualul desenat, ci din capul locului cu privire la general: cu privire la toate dreptele, luate în genere și gândite în cadrul unui singur
[B 181] act. În acest sens, chiar | dacă propoziția pe care trebuie să o demonstreze este una de ordin general, geometrul poate liniștit să își înceapă demonstrația spunând: *fie o dreaptă oarecare AB*... Prin aceste cuvinte el nu vrea să spună nicidecum că, în primă instanță, demonstrația se duce chiar cu privire la o atare dreaptă *AB* (sau cu privire la o anumită dreaptă ideală căreia ea i-ar ține locul), pentru ca ea să funcționeze apoi drept reprezentant (*Stellvertreter*) al oricărei alte drepte; ci tot ceea ce spune geometrul este că prin intermediul lui *AB* ne este adus în fața ochilor,

[1] A: ⌜intuitiv⌝.

[2] A: ⌜actelor gândirii⌝.

* *Cf.* § 20, p. [155]. *Cf.* și Locke, B. IV, c. 1, § 9.

în cadrul unei simbolizări de ordin intuitiv, un exemplu menit să servească drept reper, cu ajutorul căruia noi ⌜să putem concepe⌝[1] într-un mod cât mai intuitiv ideea *unei drepte în genere*. Iar această idee constituie tocmai aspectul esențial în legătură cu care se poartă demonstrația, fiind ca un fir ce traversează întreaga ei construcție | și îi asigură [A 180]
continuitatea.

| Cât de puțin ne poate ajuta ideea funcției de repre- [H 185]
zentant (*Stellvertretung*) să clarificăm gândirea de ordin general ne-o arată și o altă problemă. Ce se întâmplă cu numeroasele reprezentări de ordin general ce apar cu necesitate în cazul demonstrației geometrice conduse, așa cum se presupune, cu privire la dreapta desenată pe hârtie? Este evident că intuițiile corespunzătoare acestora nu pot fi concepute la rândul lor drept obiecte ale gândirii ce efectuează demonstrația, căci în felul acesta nu am mai ajunge la constituirea nici unui enunț. Am avea nenumărate idei particulare ce funcționează drept reprezentanți (*Stellvertreter*), dar nu am mai avea propriu-zis nici un fel de gândire și este greu de crezut că vom putea încropi în cele din urmă o predicație prin simpla conglomerare a unor asemenea idei particulare. Firește că rolul pe care îl îndeplinesc numele generale și semnificația lor de ordin general diferă în funcție de poziția pe care o ocupă ele – de predicat sau de subiect al enunțului. Această funcție proprie lor comportă în genere, așa cum am observat deja mai sus, numeroase diferențieri ce se produc potrivit diferitelor forme logice, adică potrivit diferitelor forme proprii conexiunilor de gândire. Semnificațiile de ordin general

[1] A: ⌜să putem constitui⌝.

sunt asimilate de formele amintite, în așa fel încât ele păstrează un nucleu identic de conținut, modificându-se totodată potrivit diferitelor funcții sintactice. (*Cf.* nota de la p. [147].) Rămâne un mister cum anume ar putea fi explicate toate aceste forme, în cuprinsul cărora se anunță însăși constituția „gândirii" ca atare – sau, pentru a o spune în termeni obiectivi, în cuprinsul cărora se dezvoltă în mod *a priori* esența ideală a semnificației (așa cum se dezvoltă esența numericului în formele numerice) – cu ajutorul acelei singure formule privitoare la funcția de reprezentant (*Stellvertretung*) pe care o îndeplinesc ideile particulare.

[B 182] *§ 31. Principala sursă a confuziilor indicate până aici*[1]

Am merge prea departe dacă am vrea să le reproșăm lui Locke și lui Berkeley că ar fi ignorat cu desăvârșire
[H 186] distincția de ordin descriptiv | dintre o idee particulară,

[1] *Adaosuri și corecturi* la ediția A: Firește că, în cadrul acestui paragraf, sub denumirea de semnificație nu cuprindem doar esența intențională a intențiilor de semnificație, ci și pe aceea a împlinirilor acestora. Pentru a ne exprima mai ușor am avea nevoie de un concept lărgit al semnificației, similar felului în care sunt concepuți în capitolul opt al Cercetării a VI-a termeni precum gândire, judecată, reprezentare, abstragere ș.a.m.d. Prin aceasta înțelegem așadar necesitatea de a distinge între semnificații „propriu-zise" și semnificații „improprii". (Firește că, cel puțin cu privire la maniera în care este concepută azi, cu precădere, funcția semnificației, un asemenea mod de a vorbi nu este lipsit de neajunsuri.) În acest scop, conceptul de semnificație generală trebuie înțeles și în cele ce urmează, de cele mai multe ori, în sensul său lărgit, el cuprinzând atât *vizarea simbolică*, cât și *surprinderea intuitivă* a generalului. În felul acesta este, de pildă, folosită expresia în capitolul final.

luată ca purtătoare a unei intenţii individuale, şi aceeaşi idee particulară, luată ca purtătoare a unei intenţii generale. Ei ne asigură prin intermediul câtorva formulări că „intelectul“ este cel care conferă ideilor particulare ce ni se înfăţişează funcţia de substitut (*stellvertretende Funktion*), el fiind cel care le foloseşte pe acestea drept reprezentanţi (*Stellvertreter*). Astfel, este limpede că dacă cei doi mari gânditori ar fi fost întrebaţi cu privire la respectivele activităţi ale intelectului, dacă ele sunt sau nu conştiente, adică dacă ele intră sau nu în sfera reflecţiei, ei ar fi răspuns cu siguranţă „da“. Erorile sau neclarităţile | fundamentale [A 181] de care se fac vinovaţi ei în domeniul teoriei cunoaşterii, apar însă din pricina motivului prezentat deja puţin mai sus*; şi anume, din pricina faptului că în cadrul analizelor lor fenomenologice ei rămân aproape în exclusivitate la nivelul individualului intuit; altfel spus, ei se rezumă la nivelul cel mai la îndemână al experienţei gândirii, adică la acela al numelor şi al intuiţiilor utilizate pentru exemplificare, în timp ce caracterele de act nu le sunt de nici un folos, şi asta tocmai pentru că ele nu sunt atât de la îndemână. Din această cauză, ei caută în permanenţă noi şi noi particularităţi sensibile, precum şi noi moduri de a opera cu ele la nivelul reprezentărilor sensibile, şi toate acestea doar pentru a conferi gândirii acel tip de realitate ai cărei partizani sunt cei doi, chiar dacă se întâmplă ca fenomenele ⌜reale⌝[1] să nu adere la o atare formă de realitate. Cei doi nu reuşesc cu nici un chip să ia actele de

* § 15, pp. [143][i] şi urm.

[i] În A: [142].

[1] A: ⌜fruste⌝.

gândire drept ceea ce se arată ele în mod pur ⌜fenomenologic⌝[1] și să le accepte astfel drept caractere de act de un cu totul alt tip, adică drept „modalități ale conștiinței“ diferite de intuiția directă. Ei refuză să vadă un aspect, cât se poate de vădit pentru cel care privește lucrurile fără să se lase păcălit de prejudecățile tradiției, și anume faptul că aceste caractere de act sunt moduri de a viza în chip intențional, adică moduri în care un conținut de semnificație sau altul „semnifică“ ceva pentru noi, iar în privința unor atare moduri nu are sens să întrebăm ce anume se ascunde în spatele lor sau ce anume sunt ele, altceva decât tocmai ceea ce sunt, adică acte de ⌜vizare sau de semnificare⌝[2].

[B 183] [H 187] || Ce anume este „semnificația“ ⌜ne poate fi dat într-o manieră la fel de nemijlocită, cum ne este dat⌝[3] ce anume este culoarea sau sunetul. Aceste lucruri nu pot fi definite mai departe, ele sunt ultime din punct de vedere descriptiv. Ori de câte ori ⌜utilizăm o expresie sau o înțelegem, ea înseamnă ceva pentru noi și noi suntem conștienți în chip actual de sensul ei. Acest⌝[4] fapt – de a înțelege, de a semnifica, de a actualiza un sens – nu se reduce la simplul fapt de a auzi fonemele ce compun cuvântul, trăind simultan o fantasmă sau alta. Căci, pe cât de limpede ne sunt date, în mod evident, diferențele fenomenologice dintre diferitele sunete care ni se înfățișează, pe atât de limpede ne apar și diferențele dintre semnificații. Firește[5] că,

[1] A: ⌜fenomenal⌝.

[2] A: ⌜vizare sau semnificare⌝.

[3] A: ⌜știm la fel de nemijlocit cum știm⌝.

[4] A: ⌜înțelegem o expresie, ea înseamnă ceva pentru noi și noi ne actualizăm sensul ei. Iar acest⌝.

[5] În A urmează: ⌜însă⌝.

odată cu aceasta, o fenomenologie a semnificațiilor nu este încă nicidecum încheiată, ci, dimpotrivă, ea de-abia acum începe. Pornind de aici, va trebui să vedem în ce anume constă diferența, fundamentală din punctul de vedere al teoriei cunoașterii, dintre semnificațiile pur simbolice și cele împlinite intuitiv |, precum și să studiem tipurile funda- [A 182] mentale de semnificații și formele pe care le îmbracă conexiunile dintre ele. Acesta este domeniul analizei actuale a semnificației. Problemele ei se rezolvă prin intermediul prezentificării respectivelor acte ⌜și a ceea ce este dat în cuprinsul lor. Cu⌝[1] ajutorul identificărilor și al distincțiilor, adică al conexiunilor și al separărilor pur fenomenologice, precum și prin intermediul abstractizării generalizatoare, obținem tipurile și formele esențiale de semnificație; cu alte cuvinte, obținem conceptele logice elementare care nu sunt nimic altceva decât apercepții de ordin ideal ale acelor diferențe elementare de ordinul semnificației.

Însă în loc să analizeze semnificațiile din punct de vedere fenomenologic pentru a determina formele logice fundamentale sau, altfel spus, în loc să își clarifice faptul că formele logice fundamentale nu sunt nimic altceva decât caractere tipice ale actelor și ale formelor lor de conexiune (în cazul intențiilor complexe), cei doi gânditori amintiți întreprind, mai întâi, *analize logice în sens uzual*, întrebându-se ce anume vizăm, în sens *obiectual*, prin intermediul semnificațiilor, pentru a căuta apoi acest ceva, vizat în domeniul obiectualului, în mod ⌜*real*⌝[2] înăuntrul actelor. Ei încearcă să gândească ce anume se ascunde înăuntrul semnificațiilor, în loc să se gândească pur și simplu

[1] A: ⌜sau a caracterelor de act; iar cu⌝.

[2] În A nu este scris cursiv.

[H 188] la acestea, și se preocupă de diferitele stări de fapt, | ce fac obiectul reprezentărilor și al judecăților, în loc să se
[B 184] ocupe tocmai de reprezentări | și de judecăți (adică de semnificațiile nominale și propoziționale); ei pretind și cred că întreprind o analiză ⌜descriptivă⌝[1] a gândirii, pe când, de fapt, au părăsit de mult domeniul ⌜reflecției⌝[2], înlocuind analiza de tip fenomenologic cu una de tip *obiectiv*. Analiza pur logică este și ea de tip obiectiv dacă cercetează „ce anume se găsește în simplele concepte (sau semnificații)", adică ce anume putem atribui în mod *a priori* unor obiecte, concepute ca ținând de o anumită formă. În acest sens, axiomele logicii pure și cele ale matematicii pure își au originea într-o „simplă analiză a conceptelor". Analiza actuală a semnificațiilor, în schimb, cercetează într-un cu totul alt sens „ce anume se găsește în semnificații". În cazul nostru, sintagma este folosită în sens propriu: semnificațiile devin, prin intermediul reflecției, *obiectele* propriu-zise ale cercetării; ele sunt
[A 183] interogate cu privire la | părțile și formele lor reale, și nu cu privire la obiectele lor și la ceea ce considerăm noi a fi valabil cu privire la ele. Felul în care ajunge Locke la teoria sa a ideilor generale și, de altfel, și la teoria sa reprezentațională și, de asemenea, felul în care Berkeley modifică și apără această teorie, precum și felul în care el înțelege să abordeze sensul propozițiilor generale (*cf.* analizele sale asupra unor exemple, din § 11 al „Introducerii" la *Principiile* sale, citate puțin mai sus la ⌜p. [177]⌝[3]), oferă suficiente probe cu privire la cele spuse de noi.

[1] A: ⌜descriptiv-psihologică⌝.

[2] A: ⌜reflecției psihologice⌝.

[3] A: p. [176].

CAPITOLUL V [H 189]

Studiu fenomenologic asupra teoriei lui Hume cu privire la abstractizare[1]

§ 32. Dependența lui Hume față de Berkeley

Concepția lui Hume cu privire la abstractizare nu este nicidecum identică cu cea a lui Berkeley, lucru pe care astăzi nici nu mai este nevoie să-l subliniem.* Cu toate acestea, ea este într-așa o măsură înrudită cu ea, încât nu este cu totul de neînțeles faptul că, în debutul expunerilor sale din cea de-a | VII-a secțiune a *Tratatului*, Hume ajunge [B 185] pur și simplu să îi atribuie lui Berkeley propria sa teză. „Un mare filozof", spune el**, „a combătut opinia consacrată

[1] *Adaosuri și corecturi* la ediția A: În completarea capitolului cinci și, pesemne, a întregii cercetări, recomand ultima lucrare a lui Meinong, intitulată „Abstrahieren und Vergleichen" / „Abstragere și comparație" (în *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie*, vol. XXIV). Din păcate, în perioada care s-a scurs între momentul în care am terminat de scris această carte și momentul tipăririi ei nu am mai putut să mă dedic unor noi studii asupra chestiunii. Din această cauză nu am putut să văd până acum lucrarea lui E. Mally, pe care o citează Meinong, intitulată „Abstraktion und Ähnlichkeitserkenntniss" / „Abstractizarea și recunoașterea asemănărilor" (în *Archiv für systematische Philosophie*, VI).

* *Cf.* v. Meinong, *Humestudien*, I, p. 36 [218].

** Citez după admirabila ediția germană a *Tratatului despre natura umană* (*Traktat über die menschliche Natur*, partea I, secțiunea VII, p. 30), pe care i-o datorăm lui Lipps, înlocuind însă

de tradiție [...], susținând că ideile generale nu sunt nimic altceva decât idei particulare, legate de un anumit nume ce le conferă o semnificație mai cuprinzătoare, având drept efect faptul că ne este trezită astfel amintirea altor idei particulare asemănătoare. Această intuiție mi se pare a fi una dintre cele mai mari și mai valoroase descoperiri
[A 184] făcute în ultimii ani în domeniul | științelor." Desigur, aceasta nu este pe de-a întregul concepția lui Berkeley,
[H 190] căci el nu | conferea doar numelui general, așa cum vrea Hume, puterea de a transforma reprezentarea particulară ce îl însoțește într-un reprezentant al celorlalte reprezentări particulare din aceeași clasă. Potrivit lui Berkeley, numele generale pot funcționa și singure drept reprezentanți, fără ajutorul unei reprezentări particulare corespunzătoare, și, de asemenea, și reprezentările particulare pot face aceasta fără ajutorul numelor, astfel încât în cele din urmă putem avea ambele cazuri simultan, fără ca numele legat de reprezentarea-reprezentant să fie în vreun fel privilegiată. În orice caz, problema centrală rămâne aceeași: generalitatea rezidă în funcția de reprezentant (*Repräsentation*); iar Locke înțelege prin funcția de reprezentant, în mod explicit, faptul că lucrul particular ce ne apare ține locul unor alte lucruri particulare pe care el ni le „sugerează" la nivel psihic (după cum se exprimă Berkeley) sau *ni le aduce aminte* (cum zice Hume).

Prin urmare, Hume este și el atins de toate obiecțiile noastre, și chiar într-o măsură mai mare decât Berkeley, pentru că, în timp ce Berkeley mai permite încă o anumită

„reprezentare" (*Vorstellung*) cu „idee" (*Idee*). Expresia pe care o folosește Hume ne va ajuta să avem în permanență în fața ochilor și felul mai aparte în care concepe el reprezentarea.

neclaritate cu privire la termenii în care el concepe funcția de reprezentant, precum și cu privire la felul în care sunt „sugerate" reprezentările particulare cărora ideea-reprezentant le ține locul, la Hume toate acestea sunt prezentate cât se poate de clar și de tranșant.

§ 33. Critica pe care o aduce Hume ideilor abstracte și rezultatul la care el consideră că a ajuns. Faptul că Hume neglijează tocmai aspectele centrale din punct de vedere fenomenologic [B 186]

Prin urmare, în ceea ce privește problema centrală, pe Hume îl animă același spirit care însuflețește și teoria lui Berkeley. Însă Hume nu se mulțumește să îl reproducă pe Berkeley, ci el îi duce teoria mai departe, căutând să îi dea o formă mai precisă și, în orice caz, să o adâncească din punct de vedere psihologic. În această privință, relevante sunt nu atât argumentele pe care le pune în joc Hume împotriva teoriei ideilor abstracte, cât reflecțiile – specifice unei psihologii asociaționiste – pe care le leagă de această teorie. Argumentele sale nu depășesc în mod esențial perimetrul reflecțiilor lui Berkeley și, atâta timp cât ținta argumentelor este fixată în chip limpede, ele sunt perfect inatacabile. Imposibilitatea ideilor abstracte, ***în sensul*** ***filozofiei lui*** Locke, | adică a unor imagini abstracte, [A 185] rezultate prin eliminarea din cadrul unei imagini concrete a tuturor trăsăturilor distinctive, a fost cu siguranță îndeajuns demonstrată. Însă Hume rezumă concluzia argumentelor sale prin următoarea frază: „Reprezentările (ideile) abstracte sunt așadar prin ele însele de ordin individual, oricât ar fi ele de generale prin raport cu reprezentările

[H 191] cărora le țin locul (*repräsentieren*). | Imaginea din intelectul nostru este doar imaginea unui obiect particular, chiar dacă el este folosit în cadrul judecăților noastre de parcă imaginea respectivă ar fi una generală."* Critica lui Hume nu avea, firește, cum să fi demonstrat *aceste* enunțuri. Ea a demonstrat doar imposibilitatea imaginilor abstracte, iar concluzia pe care trebuia să o tragă de aici era aceea că, în condițiile date, noi nu putem continua să vorbim de reprezentări generale, în sensul unor reprezentări ce țin – ca semnificații (respectiv ca împliniri ale semnificației) – de numele generale, decât dacă imaginilor concrete cu care avem de-a face li se mai adaugă ceva de natură să producă o atare generalitate. Acest adaos – așa ar fi trebuit să se continue în mod corect raționamentul său – nu poate însă să rezide într-o nouă idee concretă, așadar nici în ideile-nume; căci un conglomerat de imagini concrete nu poate face nici el mai mult decât să reprezinte [B 187] obiectele concrete a căror | imagine o conțin. Prin urmare, dacă nu trecem cu vederea faptul că generalitatea semnificației (fie ea generalitatea intenției de semnificare sau a împlinirii semnificației) este o chestiune cu care ne confruntăm în modul cel mai palpabil de fiecare dată când înțelegem un nume general și îl raportăm potrivit sensului său la intuiție, și dacă nu trecem cu vederea nici ceea ce distinge în chip nemijlocit și evident reprezentarea generală de intuiția individuală, nu ne rămâne de tras decât următoarea concluzie: ceea ce face diferența dintre cele două tipuri de reprezentare trebuie să fie modalitatea conștiinței, adică natura intenției puse în joc. Odată cu

* *Idem*, p. 34 (ediția Green și Grose, I, pp. 327 și urm.).

reprezentarea generală apare un nou caracter propriu vizării intenționale, care nu vizează ca atare obiectul ce ne apare în chip intuitiv, fie el obiectul ideii-cuvânt sau cel al ideii-lucru corespunzătoare, ci acea calitate sau formă pe care aceasta din urmă o exemplifică, adică ideea-lucru înțeleasă în mod general ca unitate specifică.

| Însă, Hume rămâne prizonierul ideii berkeleyene de [A 186] reprezentativitate care, în plus, devine odată cu el și mai exterioară. Căci, în loc să își îndrepte atenția asupra caracterului de semnificație (propriu intenției de semnificare și împlinirii ei), Hume se pierde în cuprinsul raporturilor de ordin genetic ce leagă prin intermediul asocierii numele de obiectele clasei corespunzătoare lui. Hume nu pomenește nici măcar o singură dată faptul că generalitatea ne este dată în cadrul unei trăiri subiective, și anume, așa cum am subliniat mai sus, | în cadrul oricărei utilizări parti- [H 192] culare a unei semnificații generale. De altfel, problema nu pare să-i fi fost lui Hume suficient de limpede. Din această cauză, el nu are cum să observe că în cadrul unor asemenea trăiri ne sunt date diferențe de ordin descriptiv cât se poate de riguroase: conștiința „generalității" poate avea caracterul generalității generice sau pe cel al generalității universale, sau ea poate avea o altă tentă, ⌜în funcție de „forma logică" pusă în joc⌝[1].

Firește că în ochii unei psihologii „ideologice" și ai unei teorii a cunoașterii bazate pe ea, una ce reduce totul la „impresii" (senzații) și la înșiruiri asociative de „idei" (adică la fantasme, înțelese ca umbre palide ale „impresiilor"), modalitățile de conștiință și actele înțelese în sensul trăirilor

[1] A: ⌜din cauza formei logice⌝.

intenționale constituie un fapt destul de deranjant. Aș vrea să amintesc numai cât de mult se chinuie Hume cu acel *belief* al său, ajungând în permanență să atribuie [B 188] respectivul caracter de act | ideilor însele, drept intensitate a lor, sau, în orice caz, drept ceva analog intensității. La fel, funcția de reprezentant (*Repräsentation*) trebuie ea însăși redusă la ceva mai la îndemână; iar acest lucru trebuie să îl realizeze analiza sa genetic-psihologică. Ea trebuie să ne arate în ce fel ajunge simpla imagine particulară pe care o trăim să fie folosită în cadrul judecăților noastre „*dincolo de limitele propriei ei naturi*“, „*de parcă* ar fi una generală“*.

Sintagma pe care tocmai am subliniat-o caracterizează perfect neclaritatea specifică poziției lui Hume. Prin acel *de parcă*, Hume îi concede în fond marelui său predecesor, Locke, faptul că teoria sa a ideilor generale și-ar fi îndeplinit scopul – dacă s-ar fi întâmplat ca asemenea idei să fie cu putință. El nu observă că ideile generale ale lui Locke, nefiind altceva decât idei particulare desprinse din cadrul unor conținuturi concrete, ar fi la rândul lor [A 187] tot particularități de ordin | individual și că imposibilitatea ca ele să fie distinse de alte particularități de acest tip (fie ele desprinse din sânul unor idei concrete sau rămase în cadrul lor) nu le poate cu nici un chip conferi generalitatea ideatică. Hume nu remarcă faptul că, în acest scop, ar fi nevoie de un tip aparte de acte, adică de moduri aparte ale vizării intenționale și ale semnificării. Chiar dacă am presupune ca pe un dat ideile abstracte ale lui Locke, tot am mai avea nevoie de forma ideii de totalitate,

* *Idem.*

de pildă, pentru a viza în chip unitar o sferă infinită ce cuprinde particularități pe care nu ni le reprezentăm în mod real. De asemenea, genul, înțeles ca unitate | identică, [H 193] nu ⌜se constituie⌝[1] nici el ⌜pentru conștiință⌝ decât prin intermediul actului gândirii generice. Ș.a.m.d. Un raport de egalitate de ordin obiectiv, ce persistă fără a fi dat în mod subiectiv, nu poate să afecteze în nici un fel obiectele de ordin individual egale de care suntem conștienți[2]: raportul dintre un lucru individual și o mulțime de lucruri, egale cu el, nu poate fi dat pentru gândire decât tocmai prin intermediul *gândirii*.

§ 34. Analiza cercetărilor lui Hume cu privire la două întrebări fundamentale

Dacă aruncăm acum o privire asupra conţinutului analizelor psihologice ale lui Hume, putem să exprimăm în chip limpede ce anume își propune el prin intermediul acestora, cu ajutorul a două întrebări:

| 1. Cum anume ajunge ideea particulară să exercite o funcție reprezentativă; cum dobândește ea din punct de vedere psihologic capacitatea de a funcționa drept reprezentant (*Stellvertreter*) al altor idei similare ei și, în cele din urmă, al tuturor ideilor posibile ale aceleiași clase? [B 189]

2. Una și aceeași idee particulară face parte din mai multe cercuri de asemănare; în schimb, în cadrul oricărui context de gândire determinat ea nu are un rol de reprezentant decât cu privire la un singur asemenea cerc. Din ce cauză este privilegiat într-un atare context tocmai acest

[1] A: ⌜rezultă⌝.

[2] A: ⌜pe care o trăim⌝.

cerc al reprezentării? Ce anume limitează în acest fel funcția de reprezentant a ideii particulare, făcând astfel cu putință unitatea sensului?

Este clar că aceste întrebări își păstrează sensul, chiar dacă abandonăm conceptul reprezentațional (*Repräsentation*) ce joacă un rol crucial pentru Hume și îl înlocuim
[A 188] cu conceptul | veritabil și corect al reprezentării generale (*allgemeine Vorstellung*), înțelese ca act general de semnificare, respectiv ca act de împlinire a semnificației (al intuiției generale în sensul Cercetării a VI-a, § 52)[1]. ⌜Este unanim acceptat⌝[2] faptul că, din punct de vedere genetic, reprezentările generale s-au născut pornind de la cele ⌜individual-intuitive⌝[3]. Dar, chiar dacă conștiința generalului se reaprinde de fiecare dată cu ajutorul intuiției indi-
[H 194] viduale, | căpătând prin intermediul ei claritate și evidență, ea nu poate fi din această cauză nicidecum considerată ca fiind născută direct din intuiția particulară. Cum anume ajungem, atunci, să trecem de nivelul intuiției individuale și să vizăm, în locul obiectului particular care ne apare, altceva, adică un general pe care particularitatea nu face decât să îl exemplifice, fără a-l conține în mod real? Și cum anume au apărut, atunci, toate acele forme care conferă generalului diferitele sale raporturi de ordin obiectual, constituind totodată diferențele esențiale dintre diferitele tipuri de reprezentare logică? Imediat ce sunt puse în joc legăturile de tip asociativ pentru a explica problemele amintite, reapar în chip necesar și grupele dispo-

[1] Paranteză adăugată în B. *Cf. Adaosuri și corecturi* la ediția A: respectiv al împlinirii semnificației (al intuiției generale în sensul Cercetării a VI-a, § 52, p. [633]).

[2] A: ⌜Este cert⌝.

[3] A: ⌜intuitive⌝.

ziționale de asemănări și semnele legate în mod exterior de ele. Astfel, capătă actualitate și cea de-a doua întrebare: cum este cu putință ca cercurile de asemănări să își păstreze o coeziune fermă și să nu se amestece unele cu celelalte în cadrul gândirii?

| În aceste condiții, nu ne contrazicem nicidecum pe noi înșine, spunând, pe de o parte, că felul în care tratează Hume problema abstractizării reprezintă o rătăcire teoretică ultimă și, pe de altă parte, că ea are totuși meritul de a fi indicat unei teorii psihologice privitoare la abstractizare calea pe care o are de urmat. Ea este o rătăcire teoretică ultimă dacă o privim din punctul de vedere al logicii și al teoriei cunoașterii, al căror scop este acela de a cerceta în mod pur fenomenologic trăirile cognitive, adică de a privi actele de gândire drept ceea ce ele sunt prin ele însele și de a le cerceta cu privire la ceea ce ele conțin prin ele însele, pentru a conferi astfel claritate conceptelor fundamentale ale cunoașterii. În ceea ce privește analiza genetică a lui Hume, ea nu poate desigur pretinde să fie desăvârșită sau definitivă din punct de vedere teoretic, tocmai datorită faptului că nu se sprijină pe o analiză descriptivă mulțumitoare. Acest lucru nu o împiedică totuși să conțină reflecții valoroase, care nu puteau trece neobservate și care s-au dovedit într-adevăr foarte rodnice prin efectele lor. [B 190]

| Tocmai din cauza lipsei oricăror analize riguroase de ordin descriptiv cu privire la actele de gândire, precum și din pricina faptului că în locul unei teorii a cunoașterii ne sunt oferite de fapt cercetări ⌜de ordin empiric și psihologic⌝[1], Hume consideră că, înțelegând gândirea drept funcție a economiei cognitive, el a surprins ceva esențial [A 189]

[1] A: ⌜genetic psihologice⌝.

ce îi poate servi drept bază a unei teorii a cunoașterii, adică a unei explicitări a gândirii ca atare. În această privință, Hume se arată a fi un veritabil discipol al filozofiei lui
[H 195] Locke. | Obiecțiile noastre la adresa concepției amintite au fost deja îndeajuns expuse în capitolele anterioare.*

§ 35. Principiul director, principalele idei dezvoltate și rezultatul teoriei lui Hume cu privire la abstractizare

Hume exprimă *principiul director* al expunerilor sale psihologice în termenii următori:

„Întrucât reprezentările ⌜ce sunt prezente pentru intelectul nostru sunt mereu⌝ individuale prin natura lor și,
[B 191] de asemenea, limitate ca număr, ele nu pot | deveni generale în ceea ce privește exercitarea funcției lor de reprezentant, adică nu pot cuprinde în ele însele un număr nelimitat de alte reprezentări, decât pe baza obișnuinței."**

Rezultatul său este următorul:

„O reprezentare particulară devine generală prin faptul că de ea se leagă un nume general, adică un nume ce a fost deja legat prin intermediul obișnuinței de multe alte reprezentări particulare și a intrat astfel în raporturi ⌜asociative⌝ cu ele, putând, astfel, să le aducă cu ușurință pe acestea în fața imaginației."***

Următorul citat ilustrează perfect *ideile principale ale demersului său*:

* *Cf.* § 24, pp. [166][i] și urm.

[i] A: [165].

** *Idem*, p. 39 (ediția Green și Grose, I, p. 332).

*** *Idem*, p. 37 (ediția Green și Grose, I, p. 330).

„Acest mod de a folosi reprezentările dincolo de limitele propriei lor naturi se bazează pe faptul că noi putem cuprinde cu intelectul nostru toate gradele posibile ale cantității și calității doar într-o manieră care, deși este imperfectă, este suficientă | pentru scopurile vieții noastre. [...] [A 190]
Dacă descoperim că mai multe obiecte pe care le întâlnim adesea au anumite asemănări, atunci noi folosim cu privire la toate același nume, în ciuda diferențelor de grad, cantitative și calitative, pe care le percepem și în ciuda oricăror alte diferențe care ar mai apărea între ele. Iar în momentul în care acest lucru a devenit pentru noi o obișnuință, simplul fapt de a auzi numele respectiv ne trezește mai întâi reprezentarea unuia dintre acele obiecte, făcând ca imaginația să îl surprindă în toate trăsăturile și dimensiunile sale particulare. Însă potrivit celor presupuse de noi, | același nume a fost folosit adesea și cu privire la alte [H 196]
lucruri individuale, care diferă în anumite privințe de reprezentarea prezentă în chip nemijlocit pentru intelectul nostru. Firește că numele nu are cum să trezească în noi reprezentarea tuturor acestor lucruri individuale. El ne *atinge* însă sufletul, dacă îmi este permis să spun așa, trezind în noi obișnuința pe care am dobândit-o cu privire la ele. Astfel, respectivele lucruri individuale nu sunt, în mod real și propriu-zis, prezente | pentru intelect, ci doar [B 192]
în chip potențial: noi nu le scoatem pe toate la iveală prin imaginația noastră, ci suntem doar pregătiți să ne aducem în fața ochilor atâtea dintre ele câte ne va cere la un anumit moment dat propria noastră voință sau necesitatea. Cuvântul trezește o reprezentare de ordin individual și, odată cu ea, și o anumită tendință habituală (*custom*) a reprezentării. Această tendință habituală trezește apoi o

altă reprezentare individuală, în funcție de ceea ce avem nevoie. Întrucât de cele mai multe ori este imposibil să trezim la viață toate reprezentările la care se referă numele respectiv, noi ne scurtăm munca, rezumându-ne la a le trece în revistă doar în mod parțial. În același timp, ne asigurăm că dintr-o asemenea prescurtare nu pot reieși decât neajunsuri minore pentru gândirea noastră..."*

Rostul citatelor de mai sus este acela de a ne pune în
[A 191] fața ochilor, într-o manieră pe deplin | suficientă scopurilor noastre, conținutul fundamental al teoriei lui Hume. Nu vom intra aici într-o analiză critică a ei, întrucât problemele de ordin genetic nu intră în cadrul trasat de sarcina noastră.

§ 36. Teoria lui Hume referitoare la distinctio rationis, *în interpretarea ei moderată și în cea radicală*

De un interes deosebit pentru noi este și teoria lui Hume referitoare la *distinctio rationis*, prin intermediul căreia își găsește în mod indirect răspunsul și cea de-a doua dintre întrebările formulate mai sus. Este vorba de întrebarea cu privire la modul în care putem deosebi momentele abstracte, care nu pot deveni idei de sine stătătoare (adică nu pot face obiectul unei abstractizări, înțelese
[H 197] în sensul lui Locke ca separare), de obiectele intuitive. | Cum anume ajungem să deosebim *bila albă*, a cărei intuiție tocmai o avem, de *albeața* ei, respectiv de *forma* ei *sferică*,

* *Idem*, pp. [34][i] și urm. (ediția Green și Grose, I, p. [328][ii] și urm.).

[i] B: 40.

[ii] B: 332.

întrucât „albeața“ și „forma sferică“ nu pot fi luate drept idei (în sensul lui Locke) conținute în ideea concretă, adică drept părți determinate ce ar putea fi separate din cadrul acesteia. Drept răspuns la întrebarea amintită, Berkeley ne trimitea la capacitatea | atenției de a se concentra asupra [B 193] a ceva. În schimb, Hume încearcă să aprofundeze și mai mult această problemă și oferă următoarea soluție:*

Dacă comparăm bila albă cu una neagră și, pe de altă parte, cu un cub alb, putem observa două asemănări distincte. Prin intermediul unor comparații repetate de acest gen, obiectele încep să se contureze pentru noi în cercuri de asemănări și, datorită tendințelor habituale (*habits*) ce se instalează în noi, învățăm să privim fiecare obiect „*prin prisma mai multor puncte de vedere distincte*“, adică potrivit acelor asemănări ce permit înscrierea sa în cuprinsul unor cercuri distincte și bine delimitate. Or, atunci când ne îndreptăm privirea, de pildă, numai asupra culorii, nu înseamnă nicidecum că prin aceasta noi separăm culoarea, ci doar că însoțim intuiția reală, unitară și indivizibilă, a obiectului individual „*cu un anumit tip de reflecție, de care, datorită obișnuinței, suntem conștienți doar într-o manieră foarte neclară*“. În cadrul unei atari conștiințe neclare ne poate pluti dinaintea ochilor | cubul [A 192] cel alb[1], iar prin aceasta iese la iveală o anumită asemănare (cea privitoare la culoare) asupra căreia noi ne îndreptăm privirea interioară; astfel, sfera albă pe care o percepem nu este înscrisă decât în cercul de asemănări al culorii. În funcție de natura acestei reflecții, respectiv a asemănărilor

* *Idem*, p. 40 (ediția Green și Grose, I, pp. 332 și urm.).
[1] A: ⌜bila cea neagră⌝.

ce dau măsura în cadrul ei, acordăm atenție unui alt „moment“ din cuprinsul aceluiași obiect al intuiției; sau, altfel spus, aceeași intuiție ne servește drept bază pentru o așa-numită abstractizare a reprezentărilor generale; fiecărui asemenea cerc de asemănări noi îi asociem un anumit nume, astfel încât, prin intermediul acelei reflecții interne, determinăm, odată ⌜cu „punctul de vedere“⌝[1] din care este privit obiectul, și numele general.

[H 198] | Nu ține de sarcina noastră actuală să întreprindem cercetări de ordin psihologic, și din această cauză nu este treaba noastră să evidențiem într-o manieră critică aspectele valoroase, precum și cele încă nedesăvârșite, ale încercărilor teoretice amintite. Cu toate acestea, trebuie să ne ocupăm într-o anumită măsură de ea, având în vedere
[B 194] o idee | paradoxală ce pare să anime expunerea lui Hume, o idee care nu se găsește, totuși, formulată în mod direct și nedisimulat, decât la adepții moderni ai lui Hume. Ideea respectivă ar putea fi exprimată în felul următor:

Trăsăturile distinctive și calitățile interne ale unui lucru nu rezidă cu adevărat în lucrurile care le „posedă“ pe acestea. Sau, în termenii psihologiei: diferitele laturi sau momente – inseparabile unele de altele – ale unui conținut intuitiv, precum culoarea, forma ș.a.m.d., pe care credem că le sesizăm ca fiind prezente în respectivul lucru, nu se află de fapt nicidecum în acesta. Dimpotrivă, nu există decât un singur tip de părți reale, iar acestea sunt părțile ce pot apărea în mod de sine stătător, pe scurt: fragmentele (*Stücke*). Așa-zisele părți de conținut abstracte – despre care spunem că, deși nu există în chip autonom (respectiv,

[1] A: ⌜cu „privința“⌝.

nu sunt intuite în chip autonom), pot totuși să fie avute în vedere pentru sine – nu sunt într-un anumit sens decât simple ficțiuni *cum fundamento in re*. Culoarea nu se găsește în lucrul colorat și nici forma în lucrul cu o formă anume, ci există de fapt doar acele cercuri de asemănări în care | [A 193] se înscrie obiectul respectiv, precum și anumite *habits* ce țin de intuiția sa, adică anumite dispoziții inconștiente sau procese psihice ce nu pot fi observate, dar care sunt trezite, respectiv puse în joc, prin intermediul intuîției.

Dacă am încerca să formulăm ceva mai precis îndoiala de natură sceptică expusă mai sus, vedem că ea se rezumă de fapt la două chestiuni, una de ordin obiectiv și una de ordin subiectiv. Din punct de vedere obiectiv, îndoiala se referă la raportul dintre *obiectele* ce ne apar și *calitățile* lor interne; din punct de vedere subiectiv[1], îndoiala privește raportul dintre *apariția* însăși a obiectului ⌜(înțeles ca trăire imanentă)⌝[2], pe de o parte, și senzații sau, în genere, conținuturi sensibile, pe de altă parte, adică acele conținuturi asupra cărora, în cadrul actului intuitiv, se exercită ⌜„apercepția“⌝[3] pentru a le obiectiva. Odată cu respectiva ⌜apercepție⌝[4], apar[5] | trăsăturile și calitățile obiec- [H 199] tuale. Așadar, pe de o parte avem de-a face cu *bila însăși*, cu calitățile ei interne, de pildă cu culoarea ei albă uniformă; pe de altă parte cu *apariția bilei*[6] și | cu complexul [B 195] de senzații ce se ascunde în cadrul acestei apariții; aici

[1] În A urmează: ⌜sau psihologic⌝.
[2] A: ⌜, trăirea psihologică actuală⌝.
[3] A: ⌜interpretarea⌝.
[4] A: ⌜interpretare⌝.
[5] În A urmează: ⌜pentru noi⌝.
[6] În A urmează: ⌜(ideea de bilă)⌝.

găsim, de pildă, senzația de alb ce se nuanțează în permanență în *degradé* și constituie corelatul subiectiv al albului de ordin obiectiv care ne apare drept *uniform* în cadrul percepției. Acestei diferențe, însă, Hume nu îi acordă aici, și de altfel nu numai aici, nici o atenție. Pentru el, apariția și ceea ce apare se confundă în mod indistinct.

Nu sunt întru totul convins că tezele formulate mai sus corespund cu adevărat punctului de vedere formulat de Hume însuși; se prea poate ca el să fie, mai degrabă, doar de părere (împotriva adepților lui Locke) că obiectul concret este absolut simplu cu privire la trăsăturile sale, înțelegând prin aceasta că el *nu poate fi divizat în trăsăturile respective*, în timp ce trăsăturile, concepute ca „momente de suprapunere"* dintre obiectele similare, rămân totuși prezente în cadrul obiectelor individuale similare. Dacă interpretarea mea este corectă, atunci Hume rămâne pe pozițiile lui Berkeley în această chestiune, diferența dintre cei doi constând în faptul că Hume caută să expliciteze într-o manieră psihologică felul în care se realizează acea *distinctio rationis*.

[A 194] | Problema expusă mai sus își păstrează sensul chiar și în cazul în care considerăm că momentele abstracte sunt cu adevărat prezente în obiect. Căci, tocmai în condițiile în care momentele nu sunt date decât în măsura în care sunt sudate laolaltă și întrețesute unele cu celelalte, adică niciodată în mod de sine stătător, întrebarea care se pune este: cum anume pot ele totuși să devină obiectele exclusive ale unor intenții de ordinul intuiției și al gândirii? Și, de asemenea: cum poate fi explicată acea privilegiere

* *Cf. idem*, p. 35 (Ediția Green și Grose, I, p. 328, notă).

pe care o practică atenția, adică faptul că ea acordă când uneia când alteia dintre trăsături favoarea de a fi observată?

§ 37. Obiecții la adresa teoriei lui Hume, în interpretarea ei radicală

Nu ne putem ocupa aici de obiecțiile ce se pot aduce teoriei lui Hume, în interpretarea ei moderată, întrucât nu ne putem permite să ne lăsăm furați de un atare | inte- [H 200] res psihologic. De aceea, ne rezumăm la a spune că, odată aduse anumite modificări necesare, pe baza ideilor lui Hume se poate elabora într-adevăr o teorie | utilă. Cert [B 196] este însă că nu putem lua în serios celebra sa „*reflecție internă*“, ce ține de domeniul mitologiei. G. E. Müller, în cursurile sale publicate de F. Schumann*, a dat o formă clară și precisă teoriei lui Hume. Chiar dacă Müller pare să prefere interpretarea radicală, trebuie să recunoaștem că o atare formulare scoate în mod limpede la iveală rodnicia abordărilor incipiente ale lui Hume.

Să trecem acum la critica interpretării radicale a teoriei lui Hume. Ea este de maxim interes pentru teoria cunoașterii. De asemenea, dificultățile în care se pierde această interpretare, în cazul în care este dusă în mod consecvent până la capăt, nu sunt puține.

Dacă conținuturile abstracte ce corespund trăsăturilor absolute nu sunt în nici un chip prezente în cadrul intuiției concrete, atunci este cert că, în cazul unei intuiții ce are drept obiect un complex de trăsături ce se bucură de

* F. Schumann, „Zur Psychologie der Zeitanschauung“ / „Despre psihologia intuiției temporale“, în *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 17, pp. 107 și urm.

o anumită formă de unitate, nu pot fi prezente în cadrul intuiției nici acele conținuturi de conexiune și de relație.
[A 195] Este limpede | că problema pe care o pune *distinctio rationis* și principiul ce stă la baza soluționării ei trebuie să fie aceleași în cazul oricăror conținuturi abstracte; prin urmare, în cazul conținuturilor de conexiune și de relație, problema și soluția trebuie să fie aceeași ca și în cazul conținuturilor de tip absolut. De aceea, dacă am fi întrebați cum anume apare acea aparență potrivit căreia culorile există într-adevăr în obiectele colorate (sau sunt proprii lor) și cum anume iau naștere acele distincții – ce nu pot fi nici ele decât niște simple aparențe – dintre diferitele culori, nu putem nicidecum răspunde spunând că există o asemănare între acest obiect colorat și alte obiecte colorate. Căci, dacă o atare explicație ar fi dusă în mod consecvent până la capăt, răspunsul nostru ar trebui să ne conducă în chip necesar la presupunerea unei asemănări a asemănării respective cu alte asemănări (în cazul culorii: grupul de asemănări al asemănărilor ce există între obiectele colorate); apoi, același principiu explicativ ar trebui aplicat și cu privire la această din urmă asemănare ș.a.m.d.

Argumentul folosit aici cu privire la *conținuturile* abstracte (adică cu privire la momentele trăite în mod real în cuprinsul întregului unitar pe care îl formează o intuiție concretă), poate fi reluat și în cazul reprezentărilor
[H 201] unor trăsături și | forme de complexiune proprii obiec-
[B 197] telor „externe". Prin urmare, vom încerca | să profităm de pe urma distincției asupra căreia am atras atenția puțin mai sus cu privire la Hume; este vorba de distincția dintre intuiția concretă, înțeleasă ⌜ca *apariție* (*trăire*)⌝[1] *reală și*

[1] A: ⌜ca trăire psihică reală și actuală⌝.

actuală a obiectului, pe de o parte, și *obiectul* însuși (fie el perceput, imaginat ș.a.m.d.), pe de altă parte. În acest sens, trebuie să avem grijă să nu atribuim obiectului respectiv nici un tip de transcendență, fie ea de ordinul metafizicii sau al științelor naturii, ci să avem în vedere obiectul așa cum ne apare el la nivelul intuiției, adică să-l avem în vedere tocmai drept ceea ce se dă el în intuiție, pentru a spune așa, în cadrul ei. Prin urmare distingem între apariția bilei și bila ce ne apare. De asemenea, distingem între *conținuturile de ordin sensibil*, proprii apariției bilei (ca momente pe care o analiză ⌜descriptivă⌝[1] le poate descoperi în mod fenomenologic) și *părțile sau laturile* (fie ele percepute, imaginate ș.a.m.d.) proprii *bilei* ce ne apare; prin urmare, distingem, de pildă, între senzația de alb și albul bilei.

Odată asumate aceste distincții, putem spune următoarele: orice discurs ce susține că reprezentarea de ordin intuitiv a unor determinații | obiectuale abstracte se bazează [A 196]
pe o simplă aparență – astfel încât de fiecare dată când credem de pildă că percepem calitatea „alb“, noi nu facem decât să percepem sau să ne reprezentăm, indiferent în ce mod, asemănarea dintre obiectul ce ne apare și alte obiecte – trebuie cu necesitate să cadă într-un regres la infinit, întrucât asemănările pe care ni le reprezentăm trebuie și ele explicate în aceeași manieră.

Însă tocmai aici se arată în mod nemijlocit întreaga absurditate a concepției pe care o contestăm, și anume tocmai în faptul că, în ciuda oricărei evidențe, în locul obiectului intențional este pus ceva distinct în chipul cel

[1] A: ⌜psihologică⌝.

mai evident de acesta. De fapt, este indiscutabil ce anume vizează intenția unei intuiții, adică ce anume sesizez prin intermediul percepției sau îmi imaginez prin intermediul fanteziei. Desigur, mă pot înșela cu privire la existența obiectului perceput, dar nu și cu privire la faptul că îl percep ca fiind determinat în cutare și cutare fel sau cu privire la faptul că, *în cuprinsul vizării intenționale proprii percepției respective*, el este ceea ce este și nu altceva, de
[B 198] pildă un brad | și nu o buburuză. Firește că *această evi-*
[H 202] *dență* | *ce apare în determinarea descriptivă, adică la nivelul modului în care sunt identificate și distinse între ele obiectele intenționale* ⌜*ca atare*⌝, are și ea limitele ei, după cum se poate înțelege cu ușurință, dar ea este o evidență veritabilă și autentică. În lipsa acesteia, nu ne-ar fi de nici un folos nici măcar acea celebră *percepție internă*[1] cu care ea este îndeobște confundată, ⌜și anume de cei care înțeleg prin „percepție internă" percepția unor conținuturi *intenționale*⌝. Căci, de cum începem să distingem într-o manieră descriptivă și să exprimăm în mod discursiv ⌜trăirile⌝[2] pe care le percepem la nivel intern, noi facem deja uz de această evidență, ⌜căci nu am putea defel să descriem trăirile intenționale și să le distingem între ele, fără să facem apel tocmai la obiectele lor intenționale⌝[3].*

Această evidență ne este de mare ajutor aici, căci faptul de a privi în chip intuitiv roșul unui obiect este în mod evident altceva decât faptul de a privi în chip intuitiv o relație de asemănare, de orice fel va fi fiind ea. Iar dacă

[1] În A nu este scris cursiv.

[2] A: ⌜datele⌝.

[3] A: ⌜sau altfel nici nu mai are rost să vorbim de evidență⌝.

* *Cf.* observația a doua de la capătul acestui paragraf.

vrem să plasăm această din urmă intuiție în zona a ceea este inconștient și trece neobservat, nu facem decât să ajungem la noi neajunsuri, căci renunțăm astfel la o intuiție care ne este dată în mod evident de dragul a ceva ce nu putem observa.

| Prezentele noastre considerații referitoare la *obiectele* ce ne apar se aplică și asupra celuilalt tip de obiecte, în măsura în care, în cadrul unei analize ⌜fenomenologice⌝[1] de tip reflexiv, *conținuturile* sensibile devin ele însele *obiecte* ale percepției. Astfel, chiar dacă nu putem numi *apariția* ⌜(adică trăirea)⌝ bilei un „lucru" și nu putem trata conținuturile abstracte ce se regăsesc în ea drept „trăsături" sau ⌜„proprietăți"⌝[2] ale sale, în ceea ce privește chestiunea aflată în discuție situația de ordin descriptiv rămâne aceeași. ⌜Diferențele dintre un lucru și o calitate sunt de ordin ontologic, ele nefiind caractere ale trăirii și negăsindu-se ca momente reale | în cadrul fenomenului în cauză, care ne este dat. Asemenea diferențe nu pot fi atestate în cuprinsul fenomenului. Dimpotrivă, ele ne trimit la acele legături dintre trăirile proprii conștiinței, în cadrul cărora ele apar în mod concordant | , în cadrul cărora putem face experiența lor și le putem determina în maniera științelor naturii.⌝[3]

[A 197] [H 203] [B 199]

[1] A: ⌜psihologice⌝.

[2] A: ⌜„calități"⌝.

[3] Fragmentului de la p. [202], rândul 27, până la p. [203], rândul 4, îi corespunde în A: ⌜Diferențele sunt de natură metafizică (sau, dacă vreți, de tipul științelor naturii); caracterul de lucru nu este un caracter fenomenologic, el nu este ceva ce rezidă în chiar fenomenul dat, aflat în cauză, și nu poate fi atestat în cuprinsul acestuia; ci, dimpotrivă, el trimite la legături empirice și, în cele din urmă, în chip obiectiv, la unitatea proprie legităților naturii.

Ținând cont de această situație, putem recurge, atunci când vrem să distingem din punct de vedere intențional anumite date interne de alte date interne, la aceeași evidență care este valabilă atunci când distingem între ele obiectele intenționale luate ca atare. În acest caz-limită, în care obiectul vizat ține de conținutul real al trăirii înseși (luată în deplina ei concretețe), intră însă în joc și o nouă formă de evidență, și anume cea proprie percepției „interne“[1]. Noi nu avem de-a face în acest caz doar cu evidența specifică distincțiilor efectuate în genere la nivelul datelor vizate, ci, de asemenea, cu evidența existenței reale a datelor respective. Dacă, de pildă, ne îndreptăm interesul analitic mai degrabă asupra apariției bilei decât asupra bilei ce ne apare și dacă distingem în ceea ce-o privește diferite părți sau laturi, făcând în mod voit abstracție de tot ceea ce înseamnă pentru noi respectivele conținuturi de ordin sensibil, atunci, odată cu evidența faptului că ⌜percepem⌝[2] acest conținut cromatic, acest conținut în întregul lui ș.a.m.d., avem și evidența faptului că acest conținut ⌜este real⌝[3]. Și chiar dacă nu reușim de fiecare dată să facem abstracție de interpretarea pe care o dăm datelor respective și nici să ducem foarte departe analiza conținuturilor trăite, ambele operațiuni sunt, cel puțin în mare și într-un mod imperfect, posibile. Așa cum evidența privitoare la distincțiile dintre obiectele intenționale nu este nicidecum anulată de faptul că ne putem înșela foarte ușor cu privire la intențiile noastre imediat ce ieșim

[1] În A ghilimelele sunt plasate altfel, și anume: „percepției interne“.

[2] A: ⌜ne apare⌝.

[3] A: ⌜este prezent în chip real⌝.

din zona distincțiilor celor mai elementare, și așa cum, de pildă, distincția dintre o buburuză și un brad – ambele obiecte luate exact în modul în care suntem conștienți de ele în cadrul intenției noastre, ca obiecte intenționale – este o evidență | veritabilă, tot așa avem o evidență veritabilă a [A 198] faptului că momentul culoare – adică senzația – este *prezent* în mod real în intuiția noastră unitară, fiind ceva ce contribuie la constituirea acesteia și distingându-se în cadrul ei de momentul formă. Iar această evidență nu este nicidecum contrazisă de | faptul că noi nu ne putem imagina [H 204] o separare a celor două momente, așadar de imposibilitatea ca ele să existe în chip de sine stătător și nu doar ca proprietăți date „în cadrul" obiectului de care aparțin.

În privința unor astfel de raporturi perfect evidente nu avem nimic de câștigat | prin recurs la existența unor [B 200] procese psihice (de pildă, la felul neobservabil în care sunt suscitate în noi șirurile de asemănări), prin intermediul cărora obiectul concret absolut simplu capătă un anumit caracter, o anumită coloratură, o „*fringe*", cum spune James. În primul rând, trebuie să remarcăm că aceste „*fringes*" au parte de o existență reală, asemenea tuturor proceselor inconștiente care pot fi prezumate și care, de altfel, nici măcar nu ne privesc în cadrul unor considerații de natură fenomenologică. În al doilea rând, aceste „*fringes*" nu au decât un rol accesoriu, ele putând foarte bine să și lipsească. În momentul în care identificăm aceste ipotetice „*fringes*" cu momentele pe care le putem observa în mod evident în cazul oricărui lucru concret, acestea din urmă devin în totalitatea lor simple anexe ale unui substrat ce se face purtătorul lor. Iar acest substrat are caracterul unei

substanțe miraculoase lipsite de orice calitate, pe care nu o poate lua nimeni în serios.

⌜Faptul că momentele de ordin sensibil, momentul cromatic, momentul „formă“ și toate celelalte determinări imanente⌝[1] de acest tip țin în mod real de întregul unitar pe care îl formează intuiția, fiind momente ce o constituie, reprezintă o evidență ce nu trebuie cu nici un chip răstălmăcită. Faptul respectiv poate fi eventual explicat drept rezultat al cine știe căror fuziuni sau drept un produs care își conține încă în mod real în sine elementele, fără ca toate acestea să fie remarcate de către noi ca atare. Dar, oricât de interesante[2] din punct de vedere psihologic ar fi explicațiile amintite, ele nu schimbă cu nimic datele problemei, ce rămân descriptibile în mod nemijlocit – și tocmai ele sunt cele care contează pentru noi în vederea unei clarificări de esență a naturii conceptelor și a cunoașterii. A scoate din joc, prin intermediul cine știe cărei teorii, conținuturile abstracte și, odată cu ele, și conceptele abstracte, înseamnă a vrea să demonstrezi drept fictive tocmai lucrurile ce constituie de fapt premisele oricărei gândiri evidente și ale oricărei demonstrații în genere.

[A 199] | În acest punct, sub influența unor îndoieli critice exacerbate, ni s-ar putea obiecta că o *distinctio rationis* nu poate fi dată decât în cadrul judecății. În acest caz, avem de-a face mai întâi cu un fenomen absolut unitar, căruia i se adaugă apoi un enunț ce îi atribuie diferențierile sale interne, fără ca acest lucru să dovedească în vreun fel că fenomenul ar *dispune* în mod real de diferențe interne.

[1] A: ⌜Faptul că un colorit unitar, forma și alte determinări interne⌝.

[2] În A urmează: ⌜și de importante⌝.

|| Puși în fața unei atare observații, am putea răspunde în felul următor: firește că de fiecare dată când emitem o judecată cu privire la o trăire avem de-a face cu două lucruri – cu trăirea și cu enunțul. Însă, enunțul poate de asemenea să fie corect, și el este în mod sigur corect atunci când este *evident*. Astfel, dacă acceptăm chiar și numai un singur caz în care un conținut ne este dat și este trăit de noi cu adevărat, acest fapt de a fi dat al conținutului nu poate fi afirmat ca adevărat decât tocmai pe baza unei evidențe. Iar dacă există asemenea evidențe care să susțină faptul că ne este dat un conținut, cu siguranță că și în cazul nostru avem de-a face cu o atare evidență. Bineînțeles, conceptul de *conținut* nu trebuie nicidecum îngrădit în mod inutil; el nu se reduce la faptul de a fi compus din părți distincte și separate. Dar, dacă ținem să păstrăm acest sens restrâns, atunci putem liniștiți să renunțăm la acest cuvânt, căci chestiunea ⌜rămâne⌝[1] în orice caz clară. [B 201] [H 205]

⌜*Observații*⌝[2]

1. Am întâlnit ceva mai devreme* un raționament strâns legat de cel cu care tocmai ne-am ocupat. În acel context, întrebarea era aceea dacă speciile pot fi privite drept obiecte sau dacă nu cumva este mai corect să spunem că în realitate nu există decât obiecte individuale ce pot fi ordonate în multiple feluri, în funcție de asemănările dintre ele. În schimb, în cadrul considerațiilor de acum, nu mai este

[1] A: ⌜este⌝.
[2] Lipsește în cuprinsul lui A.
* *Cf.* mai sus, primul capitol al acestei Cercetări, în special § 3 și urm., pp. [112]-[118].

vorba de specii, ci tocmai de cazurile particulare. Astfel, vedem că nu mai este contestat doar faptul că putem vorbi de „roșul în genere“ ca de un obiect al gândirii, ci și faptul că putem vorbi de un caz particular de roșu, de roșu ca moment al unei intuiții ce apare aici și acum. Firește că o conștiință evidentă a generalului – în cadrul căreia specia să fie, pentru a spune astfel, dată ea însăși – nu se poate forma decât în cuprinsul unei interpretări de ordin relativist a cazului particular, pe care îl presupunem, prin urmare, ca fiind dat în mod intuitiv în cadrul oricărei
[A 200] efectuări reale a | abstractizării. Tocmai în acest fel se leagă cele două argumente paralele.

2. După cum am ajuns să descopăr ulterior, A. v. Meinong, în prețioasa sa lucrare *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung / Despre obiectele de grad superior și raportul lor cu percepția internă* (lucrare care, din păcate, a apărut prea târziu pentru
[B 202] a-mi mai fi de vreun ajutor | în elaborarea *Cercetărilor logice*), a dedicat câteva considerații raportului dintre recunoașterea evidentă a obiectelor imanente și percepția internă (*Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 21, secțiunea a 2-a, pp. 205 și urm.). Dacă înțeleg bine, potrivit lui Meinong, primul tip de evidență coincide cu evidența percepției interne, ⌜*referitoare la existența respectivei reprezentări*⌝[1]. În cazul acesta, însă, el nu pare să fi
[H 206] avut în vedere | aceeași evidență de care vorbim noi aici. Sunt perfect de acord că așa-zisul obiect imanent nu poate fi nicidecum considerat în mod serios, ca fiind tocmai obiectul din reprezentare (în felul acesta mai prezintă încă

[1] În A nu este scris cursiv.

problema chiar și Twardowski*); de partea reprezentării, nu există nimic altceva decât faptul de a viza obiectul, altfel spus, conținutul de semnificație al reprezentării. Însă evidența faptului că prin reprezentarea „brad" eu am în vedere tocmai un brad – adică un copac caracterizat prin trăsături determinate de un anumit tip, și nu o buburuză sau orice altceva – nu poate fi în nici un caz redusă la o simplă percepție, fie ea și îndreptată asupra simplei trăiri a reprezentării. Este vorba, dimpotrivă, de evidența unor enunțuri a căror intenție complexă a semnificației se împlinește pe baza mai multor tipuri de acte, a mai multor reprezentări, precum și pe baza multiplelor identificări și distincții care leagă aceste reprezentări între ele. Și, chiar dacă nu am pune la socoteală actele ce se găsesc de partea intenției înseși și ne-am rezuma la împlinirea intenției, nu am putea să o scoatem la capăt cu simplele percepții interne. Neîndoielnic, percepția internă a actelor de identificare și distingere menționate mai sus nu poate avea *drept obiect* evidența faptului că există aceste identități și diferențe.

§ 38. Extinderea îndoielilor formulate cu privire la conținuturile-parte abstracte asupra părților în genere [A 201]

Îndoielile formulate mai sus cu privire la conținuturile-parte abstracte își găsesc corespondentul într-o posibilă îndoială de natură sceptică cu privire la părțile concrete, adică cu privire la fragmente (*Stücke*). O suprafață albă omogenă este pentru noi un obiect divizibil. În privința sa, noi considerăm din capul locului că părțile | pe care [B 203]

* În cadrul lucrării criticate în chip repetat ceva mai sus; de altfel, o lucrare deosebit de serioasă și de prudentă.

le putem distinge în cadrul lui, prin intermediul unei divizări actuale, constituie părți reale, ce există de la bun început în cadrul obiectului. ⌜Conținutul⌝[1] pe care noi îl trăim în mod actual atunci când privim suprafața albă conține părți ce se raportează la întregul conținutului într-un mod analog felului în care se raportează fragmentele (*Stücke*) obiective ale suprafeței la întregul suprafeței. Dacă ni se atrage atenția asupra faptului că atunci când ne reprezentăm în mod intuitiv o suprafață noi „o parcurgem cu privirea“ și că, datorită acestui act, noi trăim o multiplicitate de conținuturi diferite ce trec unele în altele, o atare observație nu ne poate induce în eroare. Căci, în cazul acesta, problema noastră se regăsește pur și simplu la nivelul fiecăruia dintre conținuturile respective.

Dar de unde știm noi că acest conținut este într-adevăr un *compositum*? Dacă introducem prin intermediul fan-
[H 207] teziei diviziuni în cadrul unei suprafețe albe unitare, | se prea poate ca la nivelul conținutului sensibil ce corespunde reprezentării respective să avem într-adevăr de-a face cu un ansamblu de părți. Însă, odată cu o atare intervenție a fanteziei, conținutul inițial nu rămâne neatins. Conținutul complex ce ne este dat în urma intervenției fanteziei nu este nicidecum identic cu cel inițial; cel inițial era complet unitar și lipsit de orice distincție, pe când cel de acum este discontinuu și împărțit în fragmente (*Stücke*). „Părțile în care putem considera că este împărțită o asemenea unitate sunt părți fictive“.* Noi exercităm anumite activități ale fanteziei și ale judecății asupra unui

[1] A: ⌜conținutul psihic⌝.

* F. Schumann, „Zur Psychologie der Zeitanschauung“, *art. cit.*, p. 130.

conținut de conștiință inseparabil prin natura lui, pentru ca apoi să atribuim conținutului inițial tot ceea ce este produs doar odată cu actele amintite.

Putem duce această îndoială și mai departe, dacă ne aplecăm asupra unui caz pe care nu l-am atacat în primă instanță, și anume cazul în care conținutul intuiției prezintă din capul locului | diviziuni. ⌜Nu se întâmplă oare [A 202] și aici același lucru, anume că trăirea ne oferă un anumit conținut unitar⌝[1], pe care noi îl desemnăm apoi drept compus din părți, datorită faptului că exercităm un nou set de operațiuni prin intermediul cărora scoatem la lumină tocmai părțile despre care vorbim? Noi acordăm atenție când uneia dintre părți, când alteia, când iarăși alteia dintre părțile conținutului respectiv. Însă, odată cu fiecare dintre acești pași, se schimbă și trăirea în întregul ei. Din cauza înclinației | noastre naturale de a confunda [B 204] conținuturile sensibile cu obiectele percepute sau imaginate, conținutului inițial i se adaugă pas cu pas noi conținuturi ⌜dintre cele mai diferite⌝[2]; partea care tocmai este la rând să fie privită nu se găsește doar în bătaia privirii, ea fiind cea pe care tocmai o remarcăm, ci și, într-un sens mai literal, în câmpul simțului nostru vizual (adică al văzului), producându-ne alte senzații decât cele pe care ni le-ar produce rămânând în fundal. Dacă ne aplecăm în mod riguros asupra a ceea ce ne oferă conținuturile, observăm că acel conținut pe care îl privilegiem prin faptul că îi acordăm atenție este înconjurat de o masă perfect haotică și neclară, de care nu este separat, ci, dimpotrivă, cu care este întrețesut; aceasta este o *fringe*, un „halo“, o „periferie“

[1] A: ⌜Nu am trăit și aici mai întâi un anumit conținut unitar⌝.
[2] A: ⌜foarte diferite⌝.

(*Hof*) sau cum vrem să numim un astfel de lucru indicibil. Trecând de la una dintre părți la următoarea, nu avem de-a face cu lucruri diferite din punct de vedere al [H 208] genului, dar cu toate acestea | conținutul pe care îl trăim este un altul, iar acesta chiar dacă nu ne lăsăm privirea să circule. Ne-am face vinovați de o expunere foarte rudimentară a stărilor de fapt descriptive, dacă, vrând să prezentăm atenția pe care o acordăm când uneia, când alteia dintre părțile unui obiect pe care nu îl vedem ca atare decât în mod indirect (respectiv: când uneia, când alteia dintre trăirile-parte corespunzătoare), am susține că, deși în actul atenției nu devine vizibilă pentru noi decât o singură parte din cuprinsul întregului conținut unitar și identic, acest lucru nu atrage nici un fel de modificări la nivelul trăirii înseși. Există motive de ordin genetic care, și aici ca și în cazul conținuturilor abstracte, ne trimit la anumite resorturi proprii experienței, resorturi ce determină capacitatea noastră de a remarca o singură parte pentru sine însăși, ele făcându-se și altminteri simțite în conștiință prin intermediul efectelor lor. Obiectul, pe care noi nu îl vedem decât în mod indirect, este luat drept un simplu însemn a ceva din cuprinsul unei sfere de asemănări ale cărei limite sunt trasate de experiență. Odată cu această reliefare a unei părți pe care o datorăm atenției are loc și o interpretare, iar odată cu aceasta din urmă ne este dată și o schimbare la nivelul conținutului (rezultatul amintitei ⌜„intervenții a fanteziei"⌝[1]).

[A 203] | Dacă, în schimb, cineva s-ar gândi să răspundă că posibilitatea de a ne prezentifica în mod repetat anumite

[1] Ghilimelele lipsesc în A.

conținuturi trăite de noi, precum și de a le compara, dovedește din plin faptul că ideea diviziunii este îndreptățită și în cazul conținuturilor, scepticul responsabil de îndoielile pe care tocmai le discutăm va apela probabil la permanentele erori cărora le sunt supuse asemenea comparații, la confuzia care se face între lucrul ce apare și conținutul trăit, precum și între compararea a două obiecte și aceea a două conținuturi ș.a.m.d.

§ 39. Potențarea ultimă a îndoielilor amintite și respingerea lor [B 205]

Mergând și mai departe în direcția acestui scepticism, va trebui să ne îndoim de existența părților în genere, de orice fel vor fi fiind ele, iar apoi va trebui, în consecință, să punem sub semnul îndoielii și posibilitatea mulțimilor în genere, formate din conținuturi concrete, întrucât (dacă mai putem îndrăzni să emitem o judecată în această privință) conținuturile ce apar sub forma coexistenței și a succesiunii sunt mereu unitare într-un anume sens. Prin urmare, scepticismul amintit își atinge culmea în afirmația următoare: conștiința este ceva absolut unitar, despre care (în cel mai bun caz) nu putem ști dacă are sau nu conținuturi-parte sau dacă, în genere, se compune dintr-o multitudine de trăiri, fie ele simultane sau succesive în timp.

| Este limpede că un asemenea scepticism face imposibilă orice psihologie.* În urma expunerilor de mai sus, [H 209]

* Dacă înțeleg bine, Schumann se îndreaptă, cu eforturile sale, meritorii în sine, de a fi cât mai riguros și cât mai lipsit de

nu cred că mai este necesar să spun în ce fel trebuie să răspundem acestui scepticism. Faptul că există un atare flux al aparițiilor de ordin ⌜imanent⌝[1] nu elimină nicidecum posibilitatea de a le sesiza, mai întâi prin intermediul unor concepte care, chiar dacă sunt vagi, sunt perfect clare (întrucât sunt formate direct pe baza intuiției), iar apoi prin efectuarea pe baza acestor concepte a mai multor ⌜distincții⌝[2] care, chiar dacă sunt destul de elementare din punct de vedere obiectiv, sunt totuși *evidente* și pe deplin suficiente pentru a face cu putință cercetarea psihologică.

În ceea ce privește cazul suprafeței albe, putem remarca, comparând diferitele forme ale conținutului „suprafață
[A 204] albă" (așadar, nu vorbesc | aici de suprafața albă așa cum este ea luată în considerare ca lucru), în ce anume constau diferențele; însă odată cu diferențele remarcăm și ceea ce este la fel, și chiar ceea ce rămâne identic. Delimitările pe care le introducem prin intermediul fanteziei nu creează pur și simplu părțile, ci nu fac decât să le contureze. Este evident că aceste părți existau în mod real în unitatea conținutului „suprafață albă", căci conținutul lipsit de delimitări de la început, menținut în cadrul unei intenții identice, se *suprapune* perfect cu cel împărțit, care este în fond același conținut, modificat doar prin intervenția
[B 206] fanteziei; astfel, cele | două conținuturi se *suprapun* tocmai cu privire la părțile delimitate. Părțile se găseau de la bun început și se găsesc necontenit în cadrul întregului, doar

presupoziții cu putință, în direcția unui asemenea scepticism. (*Cf.* lucrarea[i] citată mai sus.).

[i] În A urmează : valoroasă.

[1] A: ⌜psihic⌝.

[2] B: ⌜decizii⌝. Corectat în cea de-a treia ediție.

că ele nu au calitatea unor unități separate și de sine stătătoare. Se prea poate ca aceste conținuturi să aibă o formă schimbătoare și instabilă, și se prea poate ca o fixare a lor drept perfect identice să se dovedească incertă sau chiar imposibilă; însă toate acestea nu anulează nicidecum evidența judecăților noastre. Asemenea tuturor judecăților ⌜*pur* descriptive⌝[1], ⌜emise în modul „exprimării“ fidele a ceea ce ne este dat în chip intuitiv⌝[2], ele își au valabilitatea în marja unei anumite variabilități, fiind astfel din capul locului plasate sub semnul unei anume vaguități*. De aceea, nu vom lua în considerare decât cazurile în care toate raporturile discutate prezintă diferențe *frapante*, pentru a ne situa | astfel cu adevărat în acea zonă a evidențe- [H 210] lor frapante de care vorbeam mai sus.

O atare evidență ni se arată și atunci când, procedând în sens invers, ne imaginăm că nu există o împărțire în fragmente (*Stücke*) ce persistă în mod real. Dacă plecăm de la o suprafață compusă dintr-o secțiune albă și una roșie, și recurgem la o simplă modificare de ordin calitativ, identitatea distinctă a celor două părți ale suprafeței rămâne intactă. În schimb, dacă ne imaginăm că albul uneia dintre secțiuni trece în chip continuu în roșul celeilalte secțiuni, atunci cele două părți fuzionează, fără nici o distincție internă, într-o aceeași unitate. Indiferent cum anume se petrece acest lucru, este evident că rezultatul pe care îl obținem nu este un conținut absolut simplu, ci o unitate omogenă ce și-a pierdut toate delimitările interne. Părțile

[1] A: ⌜empirice⌝.

[2] A: ⌜despre trăiri psihice⌝.

* În această privință, ar mai fi nevoie, desigur, de cercetări mai precise.

sunt prezente în mod evident; însă, deși fiecare dintre părți își are propria calitate și cele două se disting, în genere, prin tot ceea ce ține de concretețea lor, ceea ce le lipsește este o discontinuitate de ordin calitativ care să le despartă,
[A 205] adică, altfel spus, acel | caracter de separație care nu lasă cele două părți să se contopească.

Dacă înlocuim conceptele și raporturile de ordin empiric, utilizate mai sus, cu unele mai precise, formând conceptele ideale de „extensie“, „suprafață“, „identitate“, „continuitate calitativă“ ș.a.m.d., vom obține propoziții precise în mod *a priori*, în cuprinsul cărora este analizat
[B 207] ceea ce stă la baza intențiilor proprii acelor concepte | riguroase. Comparate cu aceste propoziții, afirmațiile ⌜pur descriptive⌝[1] de mai sus se dovedesc simple aproximații imprecise. Însă, deși vaguitatea, și, în genere, domeniul ⌜particularităților fenomenale de ordin singular⌝[2], nu ține de sfera cunoașterii precise (care nu operează decât cu idealul), ea nu este nicidecum exclusă ca atare din sfera cunoașterii în genere.

În cele din urmă, ne este de asemenea clar în ce fel trebuie să ne raportăm la acele îndoieli sceptice care merg până într-acolo încât contestă orice tip de parte și de diferențiere. Există fără îndoială cazuri particulare în cadrul cărora fluxul trăirilor ⌜sensibile (precum și acela al trăirilor specific psihice)⌝[3] face cu putință o asemenea îndoială, dar ea nu este nicidecum justificată în privința tuturor cazurilor. Există diferențe flagrante cu privire la care putem ajunge la evidență, iar ele nu mai lasă loc nici unei îndoieli.

[1] A: ⌜empirice⌝.
[2] A: ⌜empiriei⌝.
[3] A: ⌜trăirilor psihice sensibile⌝.

Humeanismul modern

Cu conținutul ei bogat în analize psihologice geniale și cu psihologismul ei pregnant pe care îl pune în joc în cadrul întregii problematici a teoriei cunoașterii, filozofia lui Hume corespunde într-o prea mare măsură tendințelor dominante ale zilelor noastre pentru a nu-și exercita influența în modul cel mai viu și mai plenar cu putință. Mai mult, am putea chiar spune că Hume nu a exercitat nicicând o influență mai puternică decât astăzi, iar cu privire la un număr deloc neglijabil de cercetători am putea fi chiar tentați să vorbim de un humeanism modern. În acest sens, putem observa și acum că, odată cu creșterea influenței istorice a lui Hume, confuziile sale sporesc în aceeași măsură în care sporesc și aspectele sale pozitive, sau chiar într-o măsură mai mare. În ceea ce privește, în special, teoria sa asupra *distinctio rationis*, putem întâlni destul de frecvent în scrierile mai recente anumite formulări sau expuneri care corespund întru totul unei interpretări radicale a | teoriei respective*. Un apărător[1] [A 206] deosebit de energic și de minuțios al acestei interpretări este H. Cornelius, a cărui *Psihologie* constituie o încercare

* *Cf.* de pildă și B. Erdmann, *Logik / Logică*, I, p. 80.
[1] În A urmează: ⌜mai recent⌝.

[B 208] de a elabora până la ultimele consecințe, mai radical | ca niciodată, o teorie psihologistă a cunoașterii pe solul psihologiei moderne. În măsura în care lucrarea sa ține cu adevărat de psihologie, ea conține câteva expuneri particulare cât se poate de interesante și de incitante; însă, în măsura în care ea constituie o teorie a cunoașterii, cred că nu exagerez spunând că amploarea confuziilor de care se face vinovat Cornelius nu are precedent în întreaga literatură de specialitate asupra acestui domeniu. El amestecă ceea ce ține de nivelul *conținutului intențional* al cunoașterii (de sensul ei ideal, de acel ceva pe care ea îl are în vedere și de ceea ce este pus în mod necesar odată cu acest ceva) cu ceea ce ține de nivelul *obiectului* ei *intențional*, pentru ca apoi să amestece aceste două niveluri distincte cu tot ceea ce ține, în chip mai apropiat sau mai îndepărtat, de simpla *constituție psihologică* a trăirii specifice de cunoaștere (sau ceea ce ține eventual doar de un simplu fenomen auxiliar, de un epifenomen al intenției, sau de temeiurile genetice, inconștiente și inobservabile, ale ei). Nu există autor la care aceste confuzii să-și fi lăsat amprenta într-o manieră mai pregnantă asupra întregului mod de tratare a problematicii teoriei cunoașterii decât în expunerile lui Cornelius*. Acest lucru se vede în mod

* Cornelius a preluat de la William James atitudinea polemică față de „psihologia-mozaic" precum și ideea acelor *fringes*, nu însă și poziția sa[i] în chestiunile ce țin de teoria cunoașterii. James nu caută nicidecum să modernizeze poziția lui Hume, ceea ce Cornelius face din plin. În plus, observațiile geniale pe care le oferă James în domeniul psihologiei descriptive cu privire la trăirile de reprezentare nu conduc câtuși de puțin în direcția psihologismului, ceea ce se poate vedea și din prezenta lucrare. Căci sugestiile

special în sfera întrebărilor | care ne preocupă aici. Întrucât ne interesează chestiunea aflată în discuție, vom zăbovi puțin asupra acestui punct și vom încerca să îl explicităm pe baza câtorva citate (extrase, în parte, din cadrul *Psihologiei* autorului discutat și, în parte, din cadrul unei lucrări menite să completeze textul amintit). Atunci când vrem să arătăm faptul că un curent științific a luat-o pe o cale greșită, nu putem face nimic mai revelator decât să studiem la ce rezultate ajung reprezentanții ei atunci când o duc la ultimele ei | consecințe. În felul acesta, ne putem convinge de faptul că teoria respectivă, cu ajutorul căreia adepții ei consideră că au ajuns la fondul lucrurilor, nu face decât să îi înnoade în plasa celor mai evidente contradicții. [H 212] [A 207]

| Referindu-se la cursurile lui G. E. Müller și fiind întru totul de acord cu conținutul lor, Cornelius spune următoarele*: „Posibilitatea de a distinge între diferite trăsături [...] își are temeiul [...] în faptul că respectivele conținuturi cu care avem de-a face sunt strânse, potrivit asemănărilor dintre ele, în diferite grupe și sunt desemnate printr-un nume comun. Atunci când vorbim de diferitele trăsături ale unui conținut, *nu avem nimic altceva în vedere* decât apartenența unui conținut la diverse asemenea grupe de conținuturi ce sunt asemănătoare între [B 209]

pe care i le datorez acestui excepțional cercetător în ceea ce privește analiza descriptivă nu au făcut decât să favorizeze desprinderea mea de punctul de vedere psihologist.

ⁱ În A urmează: ⌜prudentă⌝.

* H. Cornelius, „Über Gestaltqualitäten" / „Despre calitățile formale", în *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 22, p. 103.

ele și poartă de aceea același nume." Lucrurile nu erau chiar atât de explicite la Hume și poate că marele gânditor ar fi ezitat puțin înainte de a fi de acord cu *acest* enunț. Căci, „ceea ce avem noi în vedere" este sensul; am putea noi oare, fie și numai pentru o clipă, să considerăm că sensul enunțului ⌜*acest sunet este slab*⌝[1] este identic cu sensul enunțului ⌜*acest sunet aparține unei grupe de asemănări, indiferent cum o denumim pe aceasta*⌝[2]? Dacă ni se răspunde că, pentru a putea vorbi de natura slabă a unui sunet, trebuie cu necesitate să ne prezentificăm câteva sunete similare în ceea ce privește natura lor slabă, nu avem de ce să ne disputăm în această privință. Se prea poate. Însă, *avem noi în vedere* apartenența la o astfel de grupă de, să spunem, *n* obiecte? Și chiar dacă am putea să avem și am avea într-adevăr în fața ochilor, sub chipul unei singure grupe, nenumărate obiecte similare, *sensul* enunțului aflat în discuție s-ar referi, în acest caz, la apartenența amintită? Firește că cele două propoziții, *un sunet este slab* și *el aparține sferei obiectelor similare în ceea ce privește natura lor slabă*, sunt echivalente în ceea ce privește semnificația lor. Însă echivalența este altceva decât identitatea. Se poate fără îndoială spune că ideea de slăbiciune a sunetului nu ar fi putut apărea niciodată dacă nu am fi sesizat asemănările ce există între sunetele slabe; de asemenea, că reziduurile din memorie ale unor asemenea
[A 208] nea trăiri mai timpurii ar fi trezite | cumva în noi de fiecare dată când vorbim cu sens despre „sunete slabe", determinând printr-un efect dispozițional caracterul trăirii curente.

[1] În A nu este scris cursiv.

[2] În A nu este scris cursiv.

Se prea poate. Însă ce au a face toate acestea cu sensul, adică cu ceea ce *avem în vedere* | prin cuvintele noastre? [B 210] Întrebări precum: cum anume *a luat ființă* vizarea noastră intențională curentă (care, ca atare, constituie o trăire determinată | și dată în mod nemijlocit, odată cu conținutul ei)?, ce anume ține în mod necesar, din punct de vedere genetic, de ea?, ce anume îi stă la bază din punct de vedere psihologic și fiziologic, în ceea ce privește aspectele inconștiente și neobservabile? – toate aceste întrebări constituie fără îndoială sarcini foarte interesante pentru cercetare. Însă este absurd să crezi că poți lămuri pe această cale sensul, adică ceea ce avem în vedere. Aceasta este o eroare analoagă, dacă vreți, celei a materialismului cotidian, care vrea să ne convingă de faptul că, în realitate, sunetele sunt unde și vibrații ale aerului, stimuli acustici ș.a.m.d. Și în acest caz, supozițiile teoretice menite să explice în mod genetic ⌜datul⌝[1] sunt confundate cu datul însuși. [H 213]

În cazul lui Cornelius nu avem de-a face cu o simplă imprecizie de moment a exprimării, iar de acest fapt ne pot convinge expunerile sale ulterioare. Astfel, putem citi următoarele*: „Nici nu mai trebuie să pomenim faptul că, potrivit teoriei pe care tocmai am prezentat-o, «trăsăturile generale» ale unor conținuturi simple nu pot fi folosite în chip generic pentru a explica asemănările dintre aceste conținuturi – așa cum suntem obișnuiți să reducem asemănarea dintre două tapeturi la faptul că ele au aceeași culoare. Căci, potrivit teoriei noastre, *a spune că cele două au aceeași culoare nu este nimic altceva decât a spune că*

[1] A: ⌜trăirea⌝.

* *Idem*, p. 104.

cele două conținuturi sunt similare unor conținuturi pe care le cunoșteam de dinainte, de altundeva." Prima afirmație ⌜*este*⌝[1] (și Cornelius însuși subliniază cuvântul) totuna cu cea de-a doua, prin urmare cele două sunt afirmații identice. De fapt, în linia acestei expuneri, afirmația în cauză cu privire la identitatea celor două ar trebui să aibă un alt sens pentru fiecare dintre ele, precum și un sens diferit în momente diferite. Căci sensul ei ar depinde de conținuturile „cunoscute de dinainte și de altundeva", așadar de trăirile anterioare care se schimbă de la om la om și dintr-un moment într-altul.

[A 209] | Observația pe care Cornelius se simte obligat să o adauge*, anume că „semnificația expresiilor predicative nu trebuie să apară de fiecare dată sub forma unei repre-
[B 211] zentări distincte, | ci [...] ea poate fi dată și sub forma unei «asocieri rudimentare»", nu e de mare folos. Căci ceea ce nu poate face o asociație actuală nu va putea face nici una „rudimentară", menită doar să joace rolul unui substitut (*Ersatz*) al primeia. Teoria lui Cornelius denaturează lucrurile în așa măsură încât, la un moment dat, el ajunge să spună răspicat** că expresiile „conținut abstract" sau „reprezentare abstractă" sunt simple „prescurtări" ale *„reprezentărilor ce privesc acele asemănări pe care, într-o anumită privință, anumite conținuturi le prezintă față de alte conținuturi*". *Care anume*, dintre diferitele trăsături ale conținutului, este cea pe care o desemnăm, și care anume este *direcția* și *privința* în care noi avem în

[1] În A nu este scris cursiv.
* *Idem*, nota 3.
** *Idem*, p. 108.

vedere conținutul – toate acestea depind de „asemănarea | care *ne ajunge la conștiință* (și este «*percepută în mod intern*» de către noi)".* [H 214]

Cornelius nu vrea ca teoria lui să fie considerată una nominalistă. Cu toate acestea, el interpretează raportul dintre numele general și clasa corespunzătoare lui prin mijlocirea ideii de asemănare, precum o făcea și nominalismul cel mai radical; și, tot ca în cazul nominalismului radical, el consideră că numele generale se folosesc doar în virtutea unui anumit echivoc. În cazul lui Cornelius, *utilizarea* numelui se restrânge, din motive de ordin psihologic, asupra clasei corespunzătoare lui; însă *semnificația* numelui se leagă de asemănările de ordin singular, trăite în fiecare caz în parte, fiind astfel supusă schimbării de la caz la caz. Unitatea ideală a clasei îngrădește, ce-i drept, multitudinea de semnificații; însă ea nu poate să creeze semnificația unică a unui concept univoc. De altfel, rămâne un mister cum anume putem ajunge, pe baza unei astfel de teorii, să știm ceva despre o asemenea unitate ideală, adică despre grupa de obiecte pe care le cuprinde o asemănare**. Prin conținutul ei, teoria amintită își suspendă propriile premise.

| Există câteva pasaje în care pe Cornelius pare să îl încerce sentimentul că ideea unei conștiințe de ordin [A 210]

* *Idem*, pp. 107 și urm.

** În mare, acesta pare să fie argumentul lui Meinong (*op. cit.*, *Z. f. Psych.*, vol. 21, p. 235), cu toate că și din cadrul teoriei sale lipsește o conștiință de ordin ideal a unității. Obiecția lui Meinong nu este corectă[i] decât dacă este luată în considerare și identitatea de la nivelul intenției și forma ei specifică.

[i] În A urmează: ⌜dacă înțeleg bine⌝.

[B 212] general[1] are totuși o anumită validitate | de ordin descriptiv, în virtutea căreia ea se cere explicată. Astfel, putem citi următoarele: „Potrivit originii și semnificației ei, expresia predicativă nu desemnează un conținut particular sau altul și nici un anumit număr de conținuturi particulare, ci dimpotrivă ceva ce este comun tuturor conținuturilor respective: «reprezentarea generală» (*allgemeine Vorstellung*). Ea se leagă, prin intermediul asocierii, de predicat și îi condiționează semnificația, fiind tocmai *amintirea* (ce nu poate fi descrisă mai îndeaproape, deși toată lumea o cunoaște în mod nemijlocit prin intermediul percepției interne) *asemănării ce unește toate conținuturile respective între ele.*" Firește că acel ceva care „nu poate fi descris mai îndeaproape, deși este cunoscut tuturor în mod nemijlocit prin intermediul percepției interne", este tocmai conștiința specifică a semnificației, adică actul ⌜de semnificare de ordin general⌝[2]. Prin cuvintele citate mai sus, indescriptibilul respectiv era totuși descris într-o anumită manieră, și anume, după cum putem vedea, într-o manieră greșită, căci *caracterul de act* este înlocuit printr-un conținut sensibil care, pe deasupra, mai este și unul fictiv, neputând fi nicidecum atestat ⌜din punct de vedere fenomenologic⌝[3].

[H 215] | În cazul în care nu vrem să înțelegem acest pasaj în mod literar, putem căuta lămuriri mai precise în teoria

[1] În A urmează: ⌜(care este, potrivit concepției noastre, un caracter de act de un tip aparte, ce participă în chip esențial la constituirea reprezentării generale)⌝.

[2] A: ⌜de interpretare a generalului⌝.

[3] A: ⌜printr-o percepție internă⌝.

psihologică a lui Cornelius. Aici putem vedea în ce fel face Cornelius dreptate actelor ce conferă semnificație. Întrucât caracterul de act propriu actelor respective constituie tocmai ceea ce se cere explicat în cadrul unor atare teorii, el ar fi trebuit fixat de la bun început cu precizie și ar fi trebuit distins în chip ferm în toate modificările sale esențiale, pentru ca, pornind de aici, să poată fi trasată calea oricărei analize de ordin genetic. În schimb, la Cornelius putem remarca două confuzii fundamentale. Mai întâi, confuzia dintre un fapt de ordin *obiectiv* și unul de ordin *subiectiv*, adică dintre faptul că numele general se restrânge prin intermediul raporturilor de asociere la un cerc de asemănări și faptul că noi vizăm în cadrul unui act singular generalul, referindu-ne prin intenția noastră fie la o clasă, fie la un individual nedeterminat, luat ca element al clasei, fie la specia unitară ș.a.m.d. Aceasta este tocmai confuzia ce alimentează nominalismul în forma sa cea mai extremă; ea este cea care îl face cu putință și de ea depinde întreaga sa sustenabilitate. O a doua confuzie pe care o întâlnim în *Psihologia* lui Cornelius este legată | de prima și constă tot în amestecarea unor lucruri [A 211]
fundamental distincte; este vorba de confuzia dintre *imprecizia* memoriei (respectiv natura *încețoșată* și fluidă a fantasmelor pe care ni le reproducem în | mod „obscur"), pe de o parte, și caracterul general ce ține ⌜de conștiința generalului⌝[1], ca formă de act proprie ei, pe de altă parte. Alteori, Cornelius amestecă cele două forme de indeterminare amintite cu o a treia formă de indeterminare, și anume cu cea proprie semnificației articolului „nehotărât";

[1] A: ⌜de intenția reprezentării⌝.

aceasta din urmă reprezintă conținutul unei intenții, ea însăși perfect determinată și „hotărâtă". Drept probă, iată următoarele citate.

„Cu cât mai des trăim conținuturi similare, cu atât mai puțin [...] ne vor trimite imaginile lor mentale la conținuturi determinate temporal și cu atât mai mult vor dobândi ele caracterul unor reprezentări generale, putând servi ca simboluri ale oricărui conținut din cadrul unui anumit perimetru de asemănări."* Acestui pasaj i-l alăturăm pe următorul**: „Un cuvânt auzit pentru întâia oară nu poate fi încă înțeles [...]; însă imediat ce, amintindu-ne cuvântul, ne amintim și unul dintre conținuturile distincte care, atunci când am auzit prima oară cuvântul, era legat de acel complex fonetic, avem deja o primă semnificație a cuvântului.*** [...] Datorită [...] impreciziei amintirii, semnificația cuvântului va fi și ea inițial imprecisă: întrucât reprezentarea de ordinul amintirii pe care o asociem cuvântului nu ne servește doar drept simbol al unei trăiri *pe deplin determinate, în cadrul anumitor limite ea lăsând nedeterminate calitățile acesteia*, cuvântul devine și el prin asociere cu reprezentarea respectivă unul *plurivoc*. În urma acestui fapt, vom putea și noi, la rândul nostru, să asociem un nou conținut cuvântului,
[H 216] | atâta timp cât diferența dintre el și conținuturile pe care le-am asociat inițial cu respectivul cuvânt nu depășesc

* *Psychologie als Erfahrungswissenschaft / Psihologia ca știință empirică*, p. 58.

** *Idem*, pp. 62-63.

*** Faptul că un α ne amintește de un β face deja ca β să fie „semnificația" „expresiei" α? În acest caz biserica ar fi „semnificația" casei parohiale ș.a.m.d.

acele limite. [...] Astfel, odată cu apariția semnificației cuvântului [...] se creează în mod necesar un simbol *abstract* | și plurivoc, care desemnează în egală măsură o serie de conținuturi ce sunt diferite, dar asemănătoare într-o anumită privință. Cuvântul capătă o semnificație *conceptuală* datorită faptului că, prin însuși modul în care ia naștere semnificația sa, el ne servește drept simbol al mai multor | conținuri ce țin, între anumite limite, de un anumit șir de asemănări."* La capătul aceleiași secțiuni, mai putem citi și următoarele**: [A 212] [B 214]

„Descoperim [...] că nu doar cuvintele, ci și reprezentările pot fi (și chiar sunt de fiecare dată, în cadrul unor anumite limite) generale, în felul în care înțelege conceptualismul o atare generalitate; însă vedem de asemenea că această generalitate se rezumă la un anumit perimetru, delimitat în funcție de subtilitatea distincțiilor pe care le putem face, în timp ce generalitatea cuvântului nu este în nici un fel limitată de perimetrul de generalitate al fantasmelor cu care este asociat."

„Cu privire la faptul că nu există o reprezentare a unui triunghi care să reunească calitățile unui triunghi ascuțitunghic cu cele ale unuia obtuzunghic, putem să fim în mod necondiționat de acord cu Berkeley, atunci când acesta i se împotrivește lui Locke; însă la fel de hotărât trebuie

* În prelungirea acestei idei, semnificația este definită drept totalitate a numirilor posibile – spre deosebire de ideea „apariției semnificației", care privește sensul cuvântului așa cum este el în chip actual în fiecare caz în parte. Însă distincția dintre semnificația înțeleasă ca sens și semnificația înțeleasă ca numire nu ajunge nicidecum să fie trasată în chip limpede de către Cornelius.

** *Idem*, pp. 66 și urm.

să negăm faptul că *în orice reprezentare a unui triunghi ne reprezentăm raporturi pe deplin determinate dintre laturile și unghiurile sale.* Nu putem nicidecum forma fantasma unui triunghi între ale cărui laturi să existe o anumită proporție perfect determinată și precisă, așa cum nu o putem nici desena vreodată. Acea primă reprezentare a triunghiului la care ne referеam mai sus nu este posibilă tocmai pentru că diferențele de formă dintre un triunghi ascuțitunghic și unul obtuzunghic sunt prea mari și prea cunoscute, încât să mai putem, în cazul formei unui triunghi, să avem dubii cu privire la respectivele proprietăți. În schimb, noi nu putem forma reprezentarea unui triunghi perfect determinat, din cauză că maniera noastră de a distinge | formele triunghiului nu va putea fi niciodată una perfect precisă, ci, cel puțin în ceea ce privește nivelul amintirii, micile diferențe ne vor scăpa întotdeauna."

Confuziile descrise mai sus reies în mod limpede din cuprinsul acestor citate. Un simbol al unui lucru individual, care ajunge, în urma | amestecării sale permanente [B 215] cu lucruri individuale similare lui, să desemneze orice element dintr-un șir de lucruri similare, așadar un simbol care ne poate aminti de oricare dintre acestea, constituie deja, potrivit lui Cornelius, un simbol de ordin general. Apoi, indiferența de care dă dovadă conceptul general cu privire la determinările particulare ale unuia sau altuia dintre obiectele ce intră în sfera sa, determinări ce nu țin de conținutul propriu-zis al conceptului, este confundată cu vaguitatea imaginii amintite. În pasajul final, Cornelius consideră că poate arbitra disputa dintre Berkeley și Locke legată de ideea generală de triunghi, adăugând întrebării

privitoare la posibilitatea | de a ne reprezenta în mod [H 217] sensibil un triunghi cu determinații contradictorii (adică ideea de triunghi a lui Locke) o altă întrebare: putem să schițăm în mod precis, la nivelul fanteziei, un triunghi pe deplin determinat din punct de vedere geometric? Cu alte cuvinte: putem să ne reprezentăm un triunghi cu proporții precis determinate? Sau, în alți termeni: putem recunoaște un triunghi gata schițat ca fiind corespunzător idealului geometric, distingându-l de alte triunghiuri, doar puțin diferite? Prin toate acestea, Cornelius confundă indeterminarea, înțeleasă ca vaguitate, cu imprecizia de care suferă exemplificarea idealului. Potrivit lui Cornelius, este posibil ca o idee sensibilă de triunghi să conțină proprietăți *contradictorii*, și încă infinit de multe; însă ea nu poate căuta să unească diferențe atât de grosolane, cum sunt proprietățile legate de unghiul obtuz și de cel ascuțit. Cu greu am putea fi convinși de o atare reabilitare psihologistă a ideii lockeene de triunghi, chiar dacă ea se rezumă doar la diferențele mai subtile. Nu ne putem cu nici un chip convinge de faptul că ceea ce este imposibil din punct de vedere logic și geometric este posibil din punct de vedere psihologic.

CAPITOLUL VI [H 218] [A 214] [B 216]

Distingerea diferitelor concepte de „abstractizare" și „abstract"

§ 40. Confuziile care se fac între conceptele de abstractizare și abstract referitoare, pe de o parte, la părțile neautonome și, pe de altă parte, la specie

Teoria amintită mai sus, potrivit căreia abstractizarea se reduce la anumite acțiuni ale atenției, presupune ca dat tocmai aspectul pe care îl contestă teoria privitoare la *distinctio rationis*, și anume faptul că *există la nivelul conținuturilor o diferență ce corespunde diferenței dintre concret și abstract*. Potrivit celei din urmă teorii, nu există decât un singur tip de părți, și anume fragmentele (*Stücke*), adică părțile ce pot fi separate sau pot fi reprezentate ca separate. La polul opus, adepții celeilalte teorii disting între părțile „autonome" (în terminologia lui Stumpf) și „conținuturile-parte" neautonome; potrivit lor, toate determinațiile interne ale unui conținut, cu excepția fragmentelor (*Stücke*) sale, țin de clasa celor din urmă. În rândul unor astfel de determinații intră și toate formele de unitate pe care le putem remarca în cadrul acelui conținut (sau care se găsesc în cadrul lui, în sens obiectiv) și prin intermediul cărora părțile sale se leagă în unitatea unui întreg. Având în vedere această diferență, teoreticienii amintiți

vorbesc de părți, respectiv părți ale conținutului, *concrete* și *abstracte*.*

În teoriile privitoare la abstractizare apărute după Locke, problema abstractizării înțeleasă ca o *concentrare a atenției ce reliefează „conținuturile abstracte"* se amestecă cu problema *abstractizării înțeleasă ca proces de formare al concep-*
[H 219] *telor*. În acest din urmă sens, | avem de-a face cu o ⌜analiză eidetică⌝[1] a actului prin care ajungem să avem o conștiință evidentă a speciei, respectiv cu o clarificare a semnificației unui termen general prin recursul la intuiția ce îl împlinește. Din punctul de vedere al psihologiei ⌜empirice⌝[2], ceea ce se urmărește este cercetarea acelor fapte psiho-
[B 217] logice | corespunzătoare din cadrul conștiinței umane; este vorba despre ⌜originea genetică a reprezentărilor generale la om⌝[3] în cadrul procesului natural al ⌜vieții, înțeleasă în fluxul ei naiv⌝[4] sau în cadrul procesului artificial, de ordin logic, al formării arbitrare a conceptelor. Reprezentările abstracte avute în vedere în cadrul unor atare discuții
[A 215] | sunt reprezentări ale căror intenții se îndreaptă asupra speciei și nu asupra conținuturilor abstracte sau neautonome. ⌜În cazul în care aceste intenții sunt împlinite intuitiv, ele au la bază intuiții concrete în cadrul cărora conținuturile-parte abstracte sunt ca și scoase în relief; însă specia vizată nu constituie ea însăși un atare conținut-parte,

* Unui studiu mai aprofundat al acestei diferențe (înțeleasă în chip necesar într-un sens lărgit, astfel încât să cuprindă obiectele și părțile de obiect în genere) îi este dedicată Cercetarea a III-a.

[1] A: ⌜analiză⌝.

[2] A: ⌜genetice⌝.

[3] A: ⌜originea genetică a unor asemenea semnificații⌝.

[4] A: ⌜experienței⌝.

care, cu toată reliefarea de care se bucură, nu este obiectul vizat de către conștiința generală, așadar nu este obiectul unui act de sine stătător, menit să îl remarce tocmai pe el⌉[1]. În schimb, așa cum am putut vedea și în cadrul prezentei cercetări critice, momentele neautonome sau abstracte ale *obiectului* sunt confundate în permanență cu *specia* și, de asemenea, conținuturile abstracte corespunzătoare, trăite la nivel subiectiv, cu *conceptele abstracte* (adică semnificațiîle anumitor nume). În același sens, actele de reliefare, respectiv actele de atenție acordate acestor conținuturi abstracte, sunt confundate cu *actele reprezentării de ordin general.* În cazul lui Locke, de pildă, ideile abstracte sunt considerate a fi tocmai semnificațiile generale, numai că ele ⌈sunt descrise drept trăsături și interpretate în sens psihologic drept conținuturi sensibile abstracte⌉[2] ce pot fi separate de intuiția concretă. La rândul lor, adepții teoriei potrivit căreia abstractizarea se reduce la atenție remarcă posibilitatea de a acorda atenție în mod distinct unor ⌈asemenea conținuturi⌉[3] abstracte (fără a le mai separa), considerând că | au elucidat astfel originea concep- [H 220] telor generale (înțelese ca semnificații). Similar, promotorii celeilalte teorii contestă posibilitatea noastră de a intui conținuturi abstracte*, cu toate că ele sunt intuite

[1] A: ⌈În cazul în care aceste semnificații sunt împlinite prin intuiție, ele au la bază intuiții concrete ale unor conținuturi-parte abstracte scoase în relief; dar acestea nu sunt ele însele acele conținuturi-parte⌉.

[2] A: ⌈sunt descrise drept conținuturi abstracte⌉.

[3] A: ⌈conținuturi⌉.

* Vezi de pildă Höfler-Meinong, *Logik / Logica*, p. 25. *Cf.* și observația critică îndreptată împotriva lui Twardowski mai sus, pp. [134][i] și urm.

odată cu întregul, ca momente ale unei intuiții concrete, și asta numai și numai din cauză că ei se lasă induși în eroare de imposibilitatea de a intui conceptele generale pe cale sensibilă. Firește că ele nu pot fi înțelese ca ceva de tipul unor imagini. ⌜Oricât de absurd ar fi să vrei⌝[1] să pictezi sunete sau să reprezinți culori prin intermediul mirosurilor și, în genere, să reprezinți anumite conținuturi
[B 218] prin intermediul altor conținuturi | eterogene, ⌜și mai absurd este⌝[2] să vrei să înfățișezi pe cale sensibilă ceva ce este prin esența sa nesensibil.

Este, în genere, necesar să distingem între diferite concepte de abstract și abstractizare, și tocmai aceste diferențe sunt cele de care vrem să ne ocupăm în cele ce urmează.

§ 41. Distingerea diferitelor concepte de abstract și de abstractizare grupate în jurul conceptului de conținut neautonom

Dacă păstrăm ideea „conținuturilor", atât de dragă teoriilor mai recente cu privire la abstractizare, putem spune următoarele:

a) Conținuturile „abstracte" sunt conținuturi neautonome, iar conținuturile „concrete" sunt conținuturi auto-
[A 216] nome. Putem concepe această distincție | și prin prisma unor determinații de ordin obiectiv; de pildă în felul următor: conținuturile concrete pot, potrivit propriei lor naturi, să existe în și pentru sine, în timp ce cele abstracte

[i] A: p. [135].
[1] A: ⌜Pe cât de puțin poți⌝.
[2] A: ⌜pe atât de puțin poți⌝.

nu sunt posibile decât în cadrul unor conținuturi concrete, care să le cuprindă*.

Este cert că ideea „conținuturilor" poate și chiar trebuie să fie înțeleasă aici într-un sens mai larg decât cel ⌜fenomenologic⌝[1], ce privește numai elementele de ordin ⌜real⌝[2] ale conștiinței. Obiectul fenomenal exterior care ne apare fără a fi un ⌜dat real al conștiinței⌝[3] (în cazul în care obiectul | „intențional", care este doar *vizat*, nu este [H 221] interpretat în mod eronat drept o componentă reală a ⌜trăirii⌝[4], în cuprinsul căreia se petrece vizarea intențională respectivă) este, ca întreg, concret. Determinările pe care le cuprinde, precum culoarea, forma ș.a.m.d., înțelese ca momente constitutive pentru unitatea sa, sunt abstracte. Această distincție ⌜*de ordin obiectual*⌝[5] între abstract și concret are de fapt un nivel de generalitate mai ridicat decât cealaltă; căci conținuturile ⌜imanente⌝[6] nu sunt decât o clasă specială de obiecte (firește, nu este vorba despre o clasă de lucruri). Din această cauză, am putea desemna într-o manieră mai adecvată distincția pe care o avem în vedere drept aceea dintre *obiectele* (respectiv părțile | obiec- [B 219] tuale) abstracte și cele concrete. Dacă voi continua totuși să vorbesc aici despre conținuturi, acest lucru se datorează doar dorinței mele de a nu fi întâmpinat cu rezistențe

* Problema sensului și a îndreptățirii acestei determinări este dezvoltată mai îndeaproape în Cercetarea următoare.

[1] A: ⌜psihologic⌝.

[2] A: ⌜trăite⌝.

[3] A: ⌜conținut psihic⌝.

[4] A: ⌜trăirii psihice⌝.

[5] În A nu este scris cursiv.

[6] A: ⌜psihice⌝.

din partea celor mai mulți dintre cititori. În cazul unei astfel de distincții născute pe solul psihologiei, în privința căreia sunt nevoit mereu să recurg, în scopuri ilustrative, la exemple din zona sensibilului, conceptul de obiect este într-o prea mare măsură identificat cu cel de lucru, astfel încât, vorbind de o culoare sau de o formă ca de obiecte, aș stârni fără îndoială disconfortul sau chiar confuzia multora dintre cititori. Însă nu trebuie în nici un caz să uităm faptul că *ideea de „conținut" nu se reduce aici la sfera conținuturilor conștiinței, înțelese în sens real, ci ea cuprinde toate obiectele și părțile de obiect individuale*. În sensul acesta, termenul nu se reduce nici măcar la sfera obiectelor pe care le putem noi intui. Distincția are, dimpotrivă, o va-
[A 217] loare | ⌜ontologică⌝[1]: sunt posibile obiecte care, ⌜din diferite motive de ordin factic⌝[2], depășesc sfera aparițiilor accesibile pentru conștiința umană. Pe scurt, distincția vizează, în modul unei generalități nelimitate, obiectele individuale ca atare și ea ține, astfel, de domeniul unei ontologii formale și apriorice.

b) Dacă luăm acum drept fundament conceptul obiectiv (ontologic) de „conținut abstract", vom înțelege prin
[H 222] *abstractizare* acel | *act* prin intermediul căruia un conținut abstract este „distins", adică actul prin intermediul căruia el devine obiectul propriu-zis al unei reprezentări intuitive îndreptate asupra lui, chiar dacă el nu este separat ca atare. Conținutul respectiv apare în obiectul concret din care este abstractizat și odată cu acesta; însă el este vizat în mod special și, în plus, nu doar vizat (precum

[1] A: ⌜metafizică⌝.
[2] A: ⌜prin genul lor⌝.

se întâmplă în cazul unei simple reprezentări „indirecte“, simbolice), ci totodată dat în mod intuitiv, tocmai în calitatea în care este vizat.

c) Cu toate acestea, trebuie să ţinem cont şi de o altă distincţie importantă, asupra căreia am mai atras atenţia în câteva rânduri*. Dacă acordăm atenţie uneia dintre laturile unui cub, adică aceleia ce | „intră în cadrul apa- [B 220] riţiei“, ea reprezintă „conţinutul abstract“ al reprezentării noastre intuitive. Însă conţinutul trăit în mod real, care corespunde laturii ce apare pentru noi, este distinct de aceasta; el nu este decât baza unei „apercepţii“ în virtutea căreia ne apare – în timp ce trăim respectivele senzaţii – latura cubului drept ceva distinct de senzaţiile respective. Conţinutul sensibil nu constituie astfel obiectul reprezentării noastre intuitive, ci devine obiect doar în cadrul „reflecţiei“ de ordin psihologic, respectiv fenomenologic. Cu toate acestea, o analiză descriptivă ne poate arăta că respectivul conţinut nu este doar ⌜cuprins laolaltă cu alte conţinuturi⌝[1] în întregul pe care îl formează apariţia concretă a cubului, ci este scos în relief într-un anume sens şi accentuat în raport cu toate celelalte conţinuturi ce nu au o funcţie reprezentativă în cadrul reprezentării respectivei laturi a cubului. El este reliefat în acest fel, chiar şi atunci când devine ⌜*el însuşi obiectul*⌝[2] unei intenţii îndreptate asupra lui, doar că | atunci (adică în cazul ⌜reflecţiei⌝[3]) [A 218]

* *Cf.* şi ⌜Cercetarea a VI-a, § 15⌝[i].

[i] A: ⌜Cercetarea a V-a, cap. 2. *Cf. Adaosuri şi Corecturi* la ediţia A: VI., § 15, pp. [525] şi urm.)⌝.

[1] A: ⌜dat şi el⌝.

[2] În A nu este scris cursiv.

[3] A: ⌜reflecţiei psihologice⌝.

i se mai adaugă și o atare intenție suplimentară. Astfel, ⌜am putea⌝[1] numi „abstractizare“ și această scoatere în relief a conținutului care *nu reprezintă propriu-zis un act**, ci o particularitate descriptivă ce caracterizează partea de [H 223] apariție | a acelor acte în cadrul cărora conținutul devine purtătorul unei intenții de sine stătătoare. ⌜Astfel, am ajunge însă la⌝[2] un concept cu totul nou de *abstractizare.*

d) În cazul în care prin „abstractizare“ înțelegem un anume tip de act sau, în genere, o trăire, distinctă din punct de vedere descriptiv, căreia i se datorează reliefarea conținutului abstract în raport cu fundalul său concret – sau, altfel spus: în cazul în care considerăm că modul în care se petrece această reliefare constituie tocmai aspectul esențial al conținutului abstract ca atare – atunci avem de asemenea de-a face cu un nou concept de „abstract“. În cazul acesta, *nu mai căutăm să facem distincția* dintre abstract și concret *la nivelul conținuturilor și al naturii lor*, ci la nivelul *modului lor de a fi date*. Un conținut este abstract *dacă este obținut prin abstractizare*, și el este concret dacă nu este obținut astfel.

Putem observa cu ușurință că înclinația de a recurge [B 221] la acte pentru a caracteriza | diferențele dintre conținuturi rezultă dintr-o confuzie ce se face între acest concept de „abstract“ (și respectiv de „concret“) și cel descris la punctul următor, în cazul căruia esențialul rezidă într-adevăr în acte.

[1] A: ⌜putem⌝.
* În sensul strict ce va fi fixat în Cercetarea a V-a, § 9 și urm.
[2] A: ⌜Acesta ar fi așadar⌝.

e) Dacă prin abstractizare înțelegem *în sens pozitiv* privilegierea prin intermediul atenției a unui conținut, iar în sens negativ faptul de a face abstracție de celelalte conținuturi date odată cu acela, atunci cuvântul încetează să se mai refere în mod exclusiv la conținuturile abstracte în sensul conținuturilor neautonome. Căci, se vorbește (ce-i drept numai în sens negativ) de abstractizare și în cazul conținuturilor concrete; și lor le acordăm atenție „făcând abstracție de fundalul lor".

§ 42. Distingerea diferitelor concepte de abstract și de abstractizare grupate în jurul conceptului de specie[1]

a) Distingem între *concepte* concrete și abstracte, iar prin „concept" înțelegem *semnificația unui nume.* | Astfel, [A 219] acestei distincții îi corespunde o alta la nivelul numelor; în cadrul logicii nominaliste nu se face de regulă uz decât de această din urmă distincție de ordin gramatical. Și pentru noi | este foarte comod să o luăm drept punct de por- [H 224] nire. Numele pot denumi indivizi, precum *om* sau *Socrate*; dar ele pot de asemenea denumi atribute, precum *virtute, albeață, asemănare*. Primele sunt numite nume concrete, cele din urmă nume abstracte. Expresiile predicative corespunzătoare celor din urmă, precum *virtuos, alb* sau *asemănător*, sunt socotite nume concrete. De dragul preciziei, însă, ar trebui să spunem că ele sunt concrete în cazul în care subiectele posibile la care se referă ele sunt subiecte concrete. Căci uneori se întâmplă ca ele să nu fie concrete: nume precum *atribut, culoare, număr* ș. a. se referă în mod

[1] *Adaosuri și corecturi* la ediția A: Cu privire la § 42, vezi nota de mai sus, de la § 31. *Cf.* nota 1, p. [185].

predicativ la atribute (înțelese ca ⌜particularități⌝[1] specifice) și nu la indivizi, sau se referă doar în chip mijlocit, și cu condiția schimbării sensului însuși al predicației, la indivizi.

În spatele distincției de ordin gramatical amintite se ascunde în mod vădit o distincție de ordin logic, și anume aceea dintre *semnificațiile nominale ce vizează atributele*,
[B 222] pe de o parte, și *cele ce | se referă la obiecte, întrucât au parte de atribute*, pe de altă parte. Dacă, odată cu Herbart, numim „concepte" toate reprezentările logice (adică, potrivit concepției noastre, toate semnificațiile nominale), atunci conceptele înțelese astfel se împart în concepte abstracte și concepte concrete. Dacă însă vrem să vorbim într-un alt sens de „concepte", punând semnul egalității între „concept" și „atribut", atunci distincția se face între semnificațiile care au rolul de a reprezenta concepte și cele care au rolul de a reprezenta obiecte ale unor concepte, înțelese ca atare. O atare distincție este una relativă, întrucât obiectele conceptelor pot avea la rândul lor, și anume în raport cu noi obiecte, caracterul unor concepte. Însă acest lucru nu se poate repeta la infinit și în cele din urmă ajungem în mod necesar la distincția absolută dintre „concepte" și „obiecte ale unor concepte" care nu mai pot la rândul lor să joace rolul unor concepte. Avem așadar pe de o parte atributele, iar pe de alta obiecte care „au parte" de atribute, fără a fi la rândul lor atribute. Astfel, distincției amintite de ordinul semnificației îi corespunde o distincție la nivel obiectual, și anume distincția dintre obiectele
[A 220] | individuale și cele specifice (cele „generale"). În mod

[1] A: ⌜unități⌝.

echivoc însă, atât obiectele generale, cât și reprezentările generale (semnificațiile generale), adică, mai precis, reprezentările *directe* ale unor obiecte generale, poartă denumirea de „concepte“. Conceptul | de roșu se referă fie la roșul [H 225] însuși – ca și cum conceptului respectiv i-ar reveni multiplele sale obiecte, lucrurile roșii – fie la semnificația numelui roșu. Cele două se află în mod vădit în același raport precum semnificația *Socrate* și Socrate însuși. Firește că, datorită acestei confuzii, cuvântul *semnificație* devine și el echivoc, astfel încât ajungem fără nici o ezitare să numim „semnificație“ când obiectul reprezentării, când „conținutul“ ei (sensul numelui). Întrucât „semnificația“ are *și* sensul de concept, ideea raportului dintre concept și obiectul conceptului devine la rândul ei ambiguă: într-un caz, este vorba de raportul (dătător de măsură în cadrul considerațiilor de mai sus) dintre atribut (roșu) și obiectul căruia îi revine acest atribut (casa roșie); în cel de-al doilea caz, de raportul, diferit | de primul, dintre reprezentarea logică [B 223] (de pildă semnificația cuvântului *roșu* sau numele propriu *Thetis*) și obiectul reprezentat (atributul roșu, zeița Thetis).

b) Însă distincția dintre reprezentările concrete și cele abstracte poate fi înțeleasă și într-un alt mod: *o reprezentare poate fi numită concretă*, atunci când ea *reprezintă un obiect individual în mod direct*, fără mijlocirea unor reprezentări conceptuale (atributive); în caz contrar, ea este abstractă. Astfel, în domeniul semnificațiilor avem de-a face pe de o parte cu *semnificațiile numelor proprii*, iar pe de altă parte cu *toate celelalte semnificații nominale*.

c) Noilor semnificații ale cuvântului „abstract“ prezentate mai sus le corespunde de asemenea o nouă gamă de semnificații în cazul termenului de „abstractizare“. Termenul

are în vedere acele acte prin intermediul cărora iau naștere „conceptele". Mai precis, este vorba mai întâi de *actele în cadrul cărora numele generale își dobândesc raportarea lor*
[A 221] *directă la unitățile specifice*; | apoi, de actele care țin de numele generale în forma lor atributivă sau predicativă, așadar de actele în care se constituie forme precum *un A*, *toți A*, *unii A*, *S*, *care este A* ș.a.m.d.; și, în cele din urmă, de actele în care obiectele pe care le sesizăm prin intermediul acestor variate forme ale gândirii ne sunt „date" în mod evident tocmai în calitatea lor de obiecte surprinse în acest fel, adică este vorba de actele în care sunt împlinite respectivele intenții conceptuale, căpătându-și evidența și claritatea. Astfel, putem sesiza în mod direct – deci, ca pe „ea însăși" – unitatea specifică *roșu*, pe baza unei intuiții singu-
[H 226] lare a ceva roșu. Deși ne uităm la | momentul roșu propriu acestui obiect roșu, noi efectuăm un act distinct, a cărui intenție se îndreaptă asupra „ideii", adică asupra „generalului". Abstractizarea înțeleasă în sensul unui atare act este cu totul altceva decât simpla reliefare prin intermediul atenției a momentului roșu: pentru a sugera diferența, am vorbit în mod repetat de o *abstractizare eidetică* sau de o *abstractizare generalizatoare*. Cel din urmă este actul pe care îl are în vedere discursul tradițional cu privire la abstractizare; prin intermediul „abstractizării", înțelese în
[B 224] acest sens, noi nu obținem trăsături | de ordin particular și individual, ci concepte de ordin general (adică reprezentări directe ale atributelor înțelese ca unități ale gândirii). Firește că acest sens se extinde și asupra reprezentărilor de ordin conceptual proprii formelor mai complicate, indicate mai sus: în reprezentările *un A*, *unii A* etc., noi facem abstracție de toate celelalte trăsături; reprezentarea abstractă *A* capătă noi „forme", fără să își schimbe „materia".

Cuprins

Cercetări logice, lucrarea care a pus bazele fenomenologiei, una dintre cele mai proeminente și mai fertile direcții ale filozofiei contemporane, este publicată pentru prima dată în limba română, la mai bine de un secol de la apariția ei. După primul volum propedeutic, intitulat *Prolegomene la logica pură* (Humanitas, 2007), apare acum prima parte din al doilea volum, cuprinzând primele două *Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii*. Obiectul primei Cercetări îl constituie expresiile și semnificațiile lor. Analiza fenomenologică servește la îndepărtarea echivocurilor, la clarificarea diverselor semnificații și la fixarea funcției lor pentru cunoaștere. În a doua Cercetare, Husserl se ocupă cu problema abstractizării și cu distincția dintre obiectele individuale și cele generale. Acestea sunt câteva dintre elementele care stau la baza logicii pure și a teoriei cunoașterii. Cercetările fenomenologice se doresc a fi independente de orice presupoziție de natură metafizică, psihologică sau legată de științele naturii. Pe această cale, Edmund Husserl speră să elaboreze un instrument util pentru întemeierea riguroasă a științelor, pentru transformarea lor în „științe filozofice".

În aceeași colecție au apărut

Edmund Husserl, *Cercetări logice I. Prolegomene la logica pură*
Paul Ricœur, *La școala fenomenologiei*
Jean-Luc Marion, *Idolul și distanța*

